



UNIVERSITAS INDONESIA

***TANTU PANGGĒLARAN***  
**REPRESENTASI RUANG SIMBOLIK**  
**DALAM KONSEP KESEMPURNAAN DUNIA JAWA**

TESIS

Diajukan sebagai salah satu syarat untuk memperoleh gelar  
Magister Humaniora

TURITA INDAH SETYANI  
0806481210

FAKULTAS ILMU PENGETAHUAN BUDAYA  
PROGRAM STUDI SUSASTRA  
DEPOK  
JULI 2011

**SURAT PERNYATAAN BEBAS PLAGIARISME**

Saya yang bertanda tangan di bawah ini dengan sebenarnya menyatakan bahwa tesis ini saya susun tanpa tindakan plagiarisme sesuai dengan peraturan yang berlaku di Universitas Indonesia.

Jika di kemudian hari ternyata saya melakukan tindakan plagiarisme, saya akan bertanggung jawab sepenuhnya dan menerima sanksi yang dijatuhkan oleh Universitas Indonesia kepada saya.

Jakarta, 19 Juli 2011



**Turita Indah Setyani**

**HALAMAN PERNYATAAN ORISINALITAS**

**Tesis ini adalah hasil karya saya sendiri,  
Dan semua sumber baik yang dikutip maupun dirujuk  
Telah saya nyatakan dengan benar.**

**Nama : Turita Indah Setyani**

**NPM : 0806481210**

**Tanda Tangan :**



**Tanggal : 19 Juli 2011**

## HALAMAN PENGESAHAN

Tesis yang diajukan oleh:

Nama : Turita Indah Setyani  
 NPM : 0806481210  
 Program Studi : Magister Ilmu Susastra  
 Judul : *Tantu Pangğelaran, Representasi Ruang Simbolik dalam Konsep Kesempurnaan Dunia Jawa*

**Ini telah berhasil dipertahankan di hadapan Dewan Penguji dan diterima sebagai bagian persyaratan yang diperlukan untuk memperoleh gelar Magister Humaniora pada Program Studi Ilmu Susastra Fakultas Ilmu Pengetahuan Budaya, Universitas Indonesia**

### DEWAN PENGUJI

Pembimbing I : Tommy Christomy, Ph.D. (  )

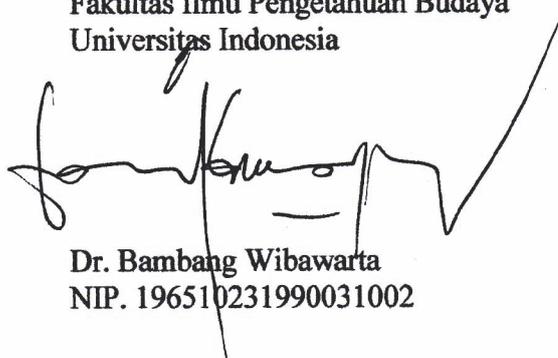
Pembimbing II : Prof. Dr. Agus Aris Munandar (  )

Ketua Penguji : Prof. Dr. Titik Pudjiastuti (  )

Penguji : Dwi Puspitorini, M.Hum (  )

Ditetapkan di :  
 Tanggal :

Oleh  
 Dekan  
 Fakultas Ilmu Pengetahuan Budaya  
 Universitas Indonesia



Dr. Bambang Wibawarta  
 NIP. 196510231990031002

## KATA PENGANTAR

*Immalillahi wa immailaihi rajiun. Wa syukuriAnta wala ilahailallahu Allahu Akbar.*

Segala sesuatu dariMu dan hanya olehMu tesis ini dapat selesai pada waktunya.

Untuk itu saya haturkan:

- (1) Terima kasih kepada Dekan Fakultas Ilmu Pengetahuan Budaya Universitas Indonesia, Dr. Bambang Wibawarta yang telah memberi kesempatan bagi saya untuk melanjutkan pendidikan di FIB UI.
- (2) Terima kasih kepada Ketua Departemen Ilmu Susastra, Prof. Dr. Titik Pudjiastuti yang memberi kemudahan pada saya selama menempuh pendidikan di Program Studi Ilmu Susastra dan terus memotivasi hingga tesis ini dapat selesai dengan baik.
- (3) Kepada Tommy Christomy, Ph.D penasehat akademik sekaligus dosen pembimbing I, terima kasih atas kesempatan untuk sharing selama masa perkuliahan, diskusi, memberi masukan, semangat dan memotivasi, hingga tesis ini selesai.
- (4) Kepada Prof. Dr. Agus Aris Munandar, pembimbing II, terima kasih atas kesempatan untuk diskusi, dan terutama kesabaran membimbing, memberi masukan, semangat serta memotivasi dengan teguran manis menanyakan kabar “Tantu” setiap bertemu di luar waktu bimbingan hingga tesis ini selesai.
- (5) Kepada Dwi Puspitorini, MHum. penguji yang sangat cermat dan teliti memberi banyak masukan untuk kesempurnaan tesis ini. Terima kasih banyak atas semua koreksi yang diberikan.
- (6) Kepada para menejer FIB, terima kasih telah memberi segala dukungan dan kelancaran pada saya hingga tesis ini selesai.
- (7) Terima kasih kepada staf pengajar pascasarjana jurusan Ilmu Susastra. Dosen yang telah memberi banyak ilmu pada saya selama perkuliahan.
- (8) Kepada staf pengajar jurusan Program Studi Jawa, yang tidak dapat saya sebutkan satu per satu, terima kasih untuk dukungan, perhatian dan motivasinya.

- (9) Kepada Ibunda dan Guru tercinta yang dengan penuh rasa kasih mendukung saya selama masa kuliah, serta anakku tercinta yang memotivasi dengan penuh pengertiannya. Juga kepada Mas, Mbak, dan adik-adik terkasih yang dapat memahami dan mengerti kalau lama tidak pulang. Tesis ini sebagai perwujudan tanda terima kasihku.
- (10) Kepada teman-teman jurusan Ilmu Susastra, terima kasih atas kebersamaan dalam keakraban dan saling asah asuh, dan silih asih. Semoga silaturahmi kita tidak terhenti. Terutama untuk sahabat terkasih, Asep Sambodja, Alm. dan Novi Diah Haryanti, MHum yang mendahului saya memiliki titel masing-masing. Sejarah perjalanan dan pembelajaran kita terukir pada nisan di awan. Walaupun tertiup angin, semua itu tetap ada dalam keadaan dan keberadaannya.
- (11) Kepada seluruh pihak yang telah membantu saya, tidak sekedar terima kasih yang terucap, karena jasa yang begitu besar hingga tesis ini dapat terwujud.

Allah SWT senantiasa memberi segala yang terbaik untuk kebaikan, ketulusan, dan kesediaan semua pihak yang telah mendukung tesis ini.

Dengan segala kekurangan dan kerendahan hati, semoga tesis ini dapat bermanfaat bagi pembaca yang ingin mempelajari karya sastra Jawa, khususnya Jawa Kuna dan pembaca pada umumnya yang ingin sama-sama mempelajari sastra Jawa.

Depok, 19 Juli 2011

Penulis

**HALAMAN PERNYATAAN PERSETUJUAN PUBLIKASI  
TUGAS AKHIR UNTUK KEPENTINGAN AKADEMIS**

---

Sebagai sivitas akademik Universitas Indonesia, saya yang bertanda tangan di bawah ini:

Nama : Turita Indah Setyani  
NPM : 0806481210  
Program Studi : Magister Ilmu Susastra  
Departemen : Ilmu Susastra  
Fakultas : Ilmu Pengetahuan Budaya  
Jenis karya : Tesis

demi pengembangan ilmu pengetahuan, menyetujui untuk memberikan kepada Universitas Indonesia **Hak Bebas Royalti Noneksklusif (*Non-exclusive Royalty-Free Right*)** atas karya ilmiah saya yang berjudul :

**TANTU PANGGĒLARAN  
Representasi  
Ruang Simbolik Dalam Konsep Kesempurnaan Dunia Jawa**

beserta perangkat yang ada (jika diperlukan). Dengan Hak Bebas Royalti Noneksklusif ini Universitas Indonesia berhak menyimpan, mengalihmedia/formatkan, mengelola dalam bentuk pangkalan data (*database*), merawat, dan memublikasikan tugas akhir saya selama tetap mencantumkan nama saya sebagai penulis/pencipta dan sebagai pemilik Hak Cipta.

Demikian pernyataan ini saya buat dengan sebenarnya.

Dibuat di: Depok

Pada tanggal : 19 Juli 2011

Yang menyatakan



(Turita Indah Setyani)

**ABSTRAK**

Nama : Turita Indah Setyani  
Program Studi : Magister Ilmu Susastra  
Judul : ***Tantu Panggëlaran*, Representasi Ruang Simbolik dalam  
Konsep Kesempurnaan Dunia Jawa**

Penelitian ini mengkaji tentang ruang simbolik kesempurnaan dunia Jawa sebagai representasi *Tantu Panggëlaran* (TP). Penelitian bersifat deskriptif kualitatif dengan menggunakan teori konsep ruang masyarakat Jawa Kuna serta Marcel Danesi dan Paul Perron (1999). Tujuan penelitian untuk mengetahui bagaimana TP sebagai karya sastra merepresentasikan ruang simbolik dalam konsep kesempurnaan dunia Jawa. Dapat pula bermanfaat menggenapi pengetahuan tentang kebudayaan Jawa secara umum, khususnya zaman Jawa Kuna pada masa Mahapahit akhir hingga zaman sekarang. Hasil analisis diketahui bahwa TP merepresentasikan ruang simbolik kesempurnaan dunia Jawa sebagai realitas kosmos atas hubungan manusia dan alam semesta sebagai manifestasi dewa yang tertinggi dalam konsep Siwa-Buddha.

Kata kunci: *Tantu Panggëlaran*, ruang simbolik, kesempurnaan dunia Jawa, realitas kosmos.

**ABSTRACT**

This research studies the perfectness of Javanese world as the representative of *Tantu Panggëlaran*. This is a qualitative descriptive research that uses the concept of Ancient Javanese community together with Marcel Danesi and Paul Perron (1999). The aim of this research is to know how *Tantu Panggëlaran* as a literature represents the symbolical sphere in the concept of the perfectness of Javanese world. This research also can complete the knowledge about Javanese culture in general, especially that of the ancient one during the period of late Majapahit until present. The analysis reveals that *Tantu Panggëlaran* represents the perfectness of Javanese world as the cosmic reality of the relationship between human and nature as the manifestation of the highest god in Siva-Buddhism concept.

Keyword: *Tantu Panggëlaran*, symbolical sphere, the perfectness of Javanese world, cosmic reality.

## DAFTAR ISI

HALAMAN JUDUL.....	i
<b>SURAT PERNYATAAN BEBAS PLAGIARISME</b> .....	ii
<b>HALAMAN PERNYATAAN ORISINALITAS</b> .....	iii
HALAMAN PENGESAHAN.....	iv
KATA PENGANTAR / UCAPAN TERIMA KASIH.....	v
HALAMAN PERNYATAAN PERSETUJUAN PUBLIKASI TUGAS AKHIR UNTUK KEPENTINGAN AKADEMIK.....	vii
<b>ABSTRAK/ABSTRACT</b> .....	viii
<b>DAFTAR ISI</b> .....	ix
<b>DAFTAR TABEL</b> .....	xi
<b>DAFTAR GAMBAR</b> .....	xii
<b>1. PENDAHULUAN</b> .....	<b>1</b>
1.1 Latar Belakang Masalah.....	1
1.2 Rumusan Masalah.....	8
1.3 Tujuan Penelitian.....	8
1.4 Manfaat Penelitian.....	9
1.5 Metode Penelitian.....	10
1.6 Sistematika Penyajian.....	11
<b>2. KONSEP RUANG SIMBOLIK</b> .....	<b>12</b>
2.1 Pengertian Ruang Simbolik.....	12
2.2 Representasi Ruang Simbolik.....	20
2.3 Klasifikasi Ruang Simbolik.....	30
<b>3. RUANG SIMBOLIK <i>TANTU PANGGĚLARAN</i></b> .....	<b>33</b>
3.1 <i>Tantu Pangġelaran</i> dan Gambaran Masyarakat Majapahit Akhir.....	33
3.2 Pengertian Istilah <i>Tantu Pangġelaran</i> .....	42
3.3 Konsep <i>Tantu</i> Sebagai Ruang Simbolik.....	46
3.4 Realitas Kosmos <i>Tantu Pangġelaran</i> .....	50
3.4.1 Metakosmos <i>Tantu Pangġelaran</i> .....	54
3.4.2 Mikrokosmos <i>Tantu Pangġelaran</i> .....	65
3.4.3 Makrokosmos <i>Tantu Pangġelaran</i> .....	75
3.5 Kesempurnaan Realitas Kosmos <i>Tantu Pangġelaran</i> .....	87

<b>4. KESEMPURNAAN DUNIA JAWA DALAM <i>TANTU PANGGĒLARAN</i></b>	
<b><i>PANGGĒLARAN</i></b> .....	<b>93</b>
4.1 Representasi Ruang Simbolik <i>Tantu PanggĒlaran</i> .....	93
4.1.1 Manifestasi Dewa Yang Tertinggi.....	94
4.1.2 Manusia Sebagai Manifestasi Dewa Yang Tertinggi.....	101
4.1.3 Alam Semesta Sebagai Manifestasi Dewa Yang Tertinggi.....	109
4.2 Kesempurnaan Realitas Kosmos <i>Tantu PanggĒlaran</i> sebagai Manifestasi Dewa yang Tertinggi.....	113
<b>5. KESIMPULAN: KESEMPURNAAN DUNIA JAWA SEBAGAI RUANG SIMBOLIK <i>TANTU PANGGĒLARAN</i></b> .....	<b>118</b>
5.1 Kehidupan Masyarakat dalam <i>Tantu PanggĒlaran</i> .....	118
5.2 <i>Tantu PanggĒlaran</i> Representasi Ruang Simbolik dalam Konsep Kesempurnaan Dunia Jawa.....	120
<b>DAFTAR PUSTAKA</b>	<b>126</b>

## DAFTAR TABEL

Bagan Tahap Penelitian Terhadap <i>Tantu Panggëlaran</i> .....	10
2.1 Konsep Ruang Simbolik Tiga Lapis Dunia dan Tiga Realitas Kosmos.....	29
2.2 Konsep Tiga Realitas Kosmos.....	32
3.1 Realitas Kosmos.....	54
3.2 Penjelmaan Bhatara Guru dalam Realitas Kosmos.....	63
3.3 Kesempurnaan Metakosmos <i>Tantu Panggëlaran</i> .....	65
3.4 Kesempurnaan Mikrokosmos <i>Tantu Panggëlaran</i> .....	74
3.5 Ruang Gunung-gunung dalam <i>Tantu Panggëlaran</i> .....	79
3.6 Kesempurnaan Makrokosmos <i>Tantu Panggëlaran</i> .....	86
3.7 Tiga Realitas Kosmos <i>Tantu Panggëlaran</i> .....	88
3.8 Ruang Simbolik Kesempurnaan Realitas Kosmos <i>Tantu Panggëlaran</i>	92
4.1 Realitas Kosmos Danesi dan Perron.....	94
4.2 Kesempurnaan Reallitas Kosmos <i>Tantu Panggëlaran</i> sebagai Manifestasi Dewa yang Tertinggi.....	115

## DAFTAR GAMBAR

2.1	Landasan Kosmogoni Ajaran Brahmana.....	15
2.2	Landasan Kosmogoni Ajaran Buddha.....	16
2.3	Konsep Ruang Danesi dan Perron.....	25
2.4	Konsep Ruang Harun Hadiwijono.....	28
4.1	Manifestasi Dewa yang Tertinggi dalam Jawa Kuna.....	100
4.2	Manifestasi Dewa yang Tertinggi dalam Danesi dan Perron.....	100
4.3	Manusia Sebagai Manifestasi Dewa yang Tertinggi dalam Jawa Kuna	108
4.4	Manusia Sebagai Manifestasi Dewa yang Tertinggi dalam Danesi dan Perron.....	108
4.5	Alam Semesta Sebagai Manifestasi Dewa yang Tertinggi dalam Jawa Kuna.....	112
4.6	Alam Semesta Sebagai Manifestasi Dewa yang Tertinggi dalam Danesi dan Perron.....	112
4.7	Ruang Simbolik Kesempurnaan Dunia Jawa dalam <i>Tantu Panggèlaran</i> .....	116

## BAB 1 PENDAHULUAN

### 1.1 Latar Belakang Masalah

*Tantu Panggelaran* (selanjutnya disingkat TP) merupakan buku Jawa tertua yang berisi mitologi Jawa asli (Pigeaud, 1967: 122). TP berisi tentang penciptaan “dunia”, antara lain yaitu manusia pertama di Pulau Jawa, asal usul rumah sebagai tempat tinggal manusia, pekerjaan sebagai mata pencaharian manusia, pakaian, perhiasan, dan kebutuhan-kebutuhan lain bersamaan dengan usaha menyeimbangkan pulau Jawa, terjadinya gunung, asal usul desa, negara, penciptaan pertapaan, mandala, hingga terjadinya kesempurnaan hidup manusia yang sekaligus merupakan kesempurnaan “dunia” Jawa. Dengan kata lain, dapat dianggap bahwa karya sastra TP merepresentasikan kesempurnaan tersebut sebagai manifestasi dari keseimbangan antara makrokosmos dan mikrokosmos.

Siapa penulis (pengarang) TP belum dapat diketahui dengan pasti. Dalam kolofon hanya disebutkan bahwa TP selesai ditulis di wilayah kepujangaan Kutritusan, tanpa menyebutkan nama penulisnya. Awalnya TP merupakan milik agama tradisi, kemudian ditulis oleh golongan agama penganut Siwa di luar keraton. Pada masa itu, kalangan keraton menganut agama Buddha, sehingga penulis TP merupakan orang dari kalangan agama, tetapi berada di luar keraton (Pigeaud, 1967: 122) atau ditulis oleh seorang Pendeta Desa (Mulyono, 1982: 70).

Merujuk pada kolofon, dapat dikatakan bahwa penulis/penyalin TP bertempat tinggal di suatu *karang kabhujanggan* (suatu lokasi khusus bagi para *bhujangga* ‘penyanggah tugas keagamaan’) dan diharapkan menjadi milik para *mataki-taki* “yang menjalani upaya (keagamaan) dengan penuh perhatian” di tempat-tempat suci kuna (*kabuyutan*) di Jawa. Selain itu, dari seluruh isi teks, TP sama sekali tidak mengacu atau menunjukkan pernyataan keterlibatan apapun dengan kalangan raja dan bangsawan. Dengan kata lain, TP dibuat di dan untuk kalangan keagamaan di luar lingkup kehidupan kraton (Sedyawati, 2001: 2).

Demikian pula mengenai tahun penulisan, masih banyak diperbincangkan sebagai sebuah perkiraan dengan beberapa perbedaan pencatatan angka tahun. Perbedaan-perbedaan tersebut antara lain didasarkan data pada kolofon tertulis angka tahun 1557 Çaka, yaitu 1635 M, namun tidak dinyatakan apakah tahun

tersebut merupakan tahun penulisan atau penyalinan naskah (Pigeaud, 1924: 128). Dalam *Literature of Java* dipaparkan bahwa TP ditulis pada abad ke-15 atau bahkan sesudahnya (Pigeaud, 1967: 122). Pihak lain, memperkirakan TP ditulis pada zaman membungunya kerajaan Majapahit, kurang lebih pada tahun 1294-1478 (Herusatoto, 1985: 52), atau pada zaman Majapahit, abad ke-14 (Zurbuchen, 1980: 294; Mulyono, 1982: 70, 225).

Berdasarkan bahasa yang dipergunakan pun terdapat beberapa pendapat yang menyimpulkan bahwa (1) TP digolongkan sebagai naskah Jawa Kuna (Zoetmulder, 1983: 59); (2) TP merupakan sebuah teks berbahasa Jawa Kuna yang muda (Sedyawati, 2001: 3); (3) TP termasuk ke dalam karya sastra zaman Jawa Pertengahan (Poerbatjaraka, 1957: 56). Pendapat para pakar tersebut tentu memiliki dasar pandangan masing-masing.

Secara keseluruhan dapat dinyatakan bahwa penulis TP menguasai dunia Jawa dengan latar belakang kehidupan keagamaan pada zamannya, yaitu masa pengaruh Hindu-Siwa dan Buddha masih berkembang di Pulau Jawa, yaitu zaman Majapahit akhir. Latar belakang tersebut tercermin dalam TP yang menggambarkan kehidupan keagamaan para penganut agama Siwa dan Buddha di Pulau Jawa. Oleh karena itu, dapat dikatakan bahwa TP merepresentasikan masyarakat Jawa (Kuna) pada masa Majapahit akhir.

Untuk selanjutnya, siapa dan kapan TP ditulis, tidak menjadi pusat perhatian pada penelitian ini. Meskipun tidak diketahui penulisnya dan tahun penulisan belum dapat dipastikan, namun paling tidak berdasarkan isinya menunjukkan bahwa TP memiliki eksistensi tersendiri sebagai sebuah karya sastra. TP mengungkapkan pencapaian kesempurnaan penciptaan dunia Jawa, baik manusia maupun alam semesta yang merupakan ruang simbolik dalam kehidupan kosmos di Pulau Jawa. Secara tidak langsung, TP memuat pengetahuan-pengetahuan atau ide-ide Jawa asli yang mengandung sebagian warisan nenek moyang sebagai harta karun yang tersimpan, atau dapat disebut sebagai warisan rohani bangsa Indonesia pada masa silam.

Hal itu terbukti bahwa hingga saat ini, TP banyak digunakan sebagai referensi dan bahkan sumber data oleh para peneliti dari sudut pandang yang berbeda-beda. Tulisan-tulisan para peneliti yang berhasil ditemukan, antara lain

Pigeaud telah membuat edisi teks pada tahun 1924<sup>1</sup>, A.H. Johns<sup>2</sup>, Novia Lestari<sup>3</sup>, Mary Zurbuchen<sup>4</sup>, Slamet Mulyono<sup>5</sup>, Dwi Ratna Nurhayarini<sup>6</sup>, Hariani Santiko<sup>7</sup>, Edi Sedyawati<sup>8</sup>, Alessandra Lopez Y. Roro<sup>9</sup>, Aagn Ari Dwipayana<sup>10</sup>, Agus Aris Munandar<sup>11</sup>, Turita Indah Setyani<sup>12</sup>. Oleh karena itu, TP merupakan salah satu di antara berbagai hasil karya sastra Jawa zaman Jawa Tengahan yang dikenal dalam lingkup khasanah sastra Jawa khususnya, dan karya sastra pada umumnya.

---

<sup>1</sup>Pigeaud, Theodoor Gautier Thomas. *De Tantu Panggëlaran*. Nederland: 's – Gravenhage. Boek en Steendrukkerij voorheen H L Smits. 1924.

<sup>2</sup>Johns, A.H. *From Buddhism to Islam: an Interpretation of the Javanese Literature of the Transition Author. Comparative Studies in Society and History*. Vol. 9. No. 1 (Oct , 1966), pp. 40-50. Published: Cambridge University Press. <http://www.jstor.org/stable/177836>

<sup>3</sup>Lestari, Novia. *Swarloka di Gunung Pananggungan*. Malang: copyright@2005-2009 IMPALA UNIBRAW. [www.impalaunibraw.or.id/artikel/25-lingkungan/14-swarloka](http://www.impalaunibraw.or.id/artikel/25-lingkungan/14-swarloka) di-gunungpananggungan.html-22k. 29 Mei 1976

<sup>4</sup>Zurbuchen, Mary. 1980. "Weaving The Text" In *Old Javanese*. Michigan Papers on South and Southeast Asia.

<sup>5</sup>Mulyono, Sri. *Wayang: Asal Usul, Filsafat dan Masa Depan*. Jakarta: PT Gunung Agung. 1982

<sup>6</sup>Nurhayarini, Dwi Ratna dan Suyami. *Kajian Mitos Dan Nilai Budaya Dalam Tantu Panggëlaran*. Penyunting: Sri Guritno. Jakarta: Proyek Pengkajian dan Pembinaan Nilai-nilai Budaya, Direktorat Sejarah dan Nilai Tradisional, Direktorat Jenderal Kebudayaan Departemen Pendidikan dan Kebudayaan. 1999.

<sup>7</sup>Santiko, Hariani. *Mandala (Kedewaguruan) pada jaman Majapahit*. Makalah pada Pertemuan Ilmiah Arkeologi IV: 110-125. 1986; *Kehidupan Beragama Golongan Rsi di Jawa*. Pertemuan Ilmiah Arkeologi, IV: 126-139. 1986; *Majapahit, Suram Sinarmu*. Jakarta: Kompas. 14 Januari 2009.

<sup>8</sup>Sedyawati, Edi. *Tantu Panggëlaran Dan Manikmaya: Bandingan Kosmogoni*. Makalah dalam Seminar Jawa Kuno, di FIB UI. 2001.

<sup>9</sup>Roro, Alessandra Lopez Y. *Siva in Java: The Majestic Great God and the Teacher*. *Ars Orientalis*, Vol. 33 (2003), pp. 180-196. Published: Freer Gallery of Art, The Smithsonian Institution and Department of the History of Art, University of Michigan. <http://www.jstor.org/stable/4434277>

<sup>10</sup>Dwipayana, Aagn Ari. *Mitos Indianisasi*. Bali: Bali Post. 21 September 2007.

<sup>11</sup>Munandar, Agus Aris. *Kegiatan Keagamaan di Pawitra: Gunung Suci di Jawa Timur Abad 14-15*. Tesis. Depok: Fakultas Pascasarjana. 1990; *Ibukota Majapahit, Masa Jaya dan Pencapaian*. Depok: Komunitas Bambu. 2008; *Punakawan Konsep dan Perannya dalam Masyarakat Jawa Kuno: Kajian Artefaktual dan Karya Sastra*. Makalah dalam Seminar Internasional Sabdapalon Nayagenggong Dalam Naskah Nusantara di PNRI, Jakarta, 6-7 Oktober 2009.

<sup>12</sup>Setyani, Turita Indah. *Struktural Visi Tantu Panggëlaran*. Skripsi Sarjana Sastra. FSUI, 1988; *Simbolisme Air dalam Teks Tantu Panggëlaran*. Makalah yang disajikan pada Seminar: Waters in South and Southeast Asia: Interaction of Culture and Religion 3<sup>rd</sup> SSEASR Conference, Bali island, Indonesia. Bali, 3-6 Juni 2009; *Mitos dan Kekinian: Kajian terhadap Teks Tantu Panggëlaran*. Makalah yang disajikan pada *International Conference & Summer School on Indonesian Studies*. Depok, 21-29 Juli 2009; *Konsep Kasampurnaning Urip dalam Teks Tantu Panggëlaran*. Makalah yang disajikan pada Seminar Internasional Sabdapalon Nayagenggong di PNRI. Jakarta, 6-7 Oktober 2009; *Meniti Sinkretisme Teks Tantu Panggëlaran*. Makalah yang disajikan pada 2nd International Graduate Students Conference on Indonesia, UGM, Yogyakarta, 3-4 November 2010.

Berdasarkan penelitian yang telah dilakukan, dapat dinyatakan bahwa TP memiliki keistimewaan bagi kepentingan masing-masing. Pigeaud (1924), telah membuat TP menjadi sebuah edisi teks dari tujuh naskah TP koleksi Perpustakaan Leiden. Walaupun Pigeaud memaparkan asal mula penciptaan Pulau Jawa dan makna *tantu*, namun tidak mengungkapkan secara terurai dan sistematis tentang ruang simbolik dalam mencapai kesempurnaan penciptaan dunia Jawa yang terdapat dalam teks TP tersebut.

Penelitian lain, juga tidak mengungkapkan ruang simbolik kesempurnaan dunia Jawa, kecuali Santiko dan Munandar, yang menggunakan TP sebagai sumber data penulisan tentang *mandala* dan kehidupan beragama kaum resi sebagai salah satu aspek yang terdapat di dalamnya. Sementara itu TP mengungkapkan berbagai jenis *tantu* (tempat suci) dan kesatuan kosmos yang perlu diangkat untuk memberi pengetahuan tentang kesempurnaan dunia Jawa, salah satunya yaitu sejak kehidupan manusia tanpa busana bertempat tinggal di dalam hutan, dari kekosongan Pulau Jawa yang belum seimbang, hingga manusia melakukan tindakan untuk mencapai kesempurnaan bersamaan dengan kesempurnaan Pulau Jawa itu sendiri. Gambaran tentang penciptaan kesempurnaan dunia Jawa tersebut diungkapkan secara simbolik. Dengan kata lain kesempurnaan dunia Jawa merupakan ruang simbolik dalam kehidupan masyarakat Jawa. Untuk memahami ruang simbolik kesempurnaan dunia tersebut membutuhkan pengetahuan akan simbol-simbol yang melekat padanya.

Poerbatjaraka (1952:56) menyatakan bahwa TP merupakan produk karya sastra Jawa Pertengahan yang berbentuk prosa dalam bahasa Jawa Tengahan, yaitu bahasa Jawa yang ada di antara bahasa Jawa Kuna dan bahasa Jawa dewasa ini. Oleh karena itu, pengetahuan akan simbol dan pemikiran simbolisme dibutuhkan untuk memahami karya sastra TP berkaitan dengan konsep-konsep tentang kesempurnaan, penciptaan dunia dan berkenaan dengan latar belakang budaya pada zaman TP ditulis.

Pada dasarnya TP memuat filosofi kesempurnaan hidup yang direpresentasikan dalam ruang-ruang simbolik. Hal itulah yang akan diteliti lebih

dalam sebagai sebuah pemahaman baru dari ruang simbolik kesempurnaan dunia Jawa<sup>13</sup>. Pada alinea pertama dan kedua teks TP dinyatakan bahwa:

*“Nihan sang hyang Tantu paglaranya, kayatnakana de mpū sanghulun, sa māharēpa wruherika; ndah ndah pahenak tangdenta mangrēngě ring kacaritaniā nusa Jawa ring acitkala. Iki manusa tanana, nguniweh sang hyang Mahāmeru tan hana ring nusa Jawa; kunang kahananira sang hyang Mandalagiri, sira ta gunung magōng aluhur pinakalinggāning bhuwana, mungguh ring bhūmi Jambudipa. Yata matangnyān henggang henggung hikang nusa Jawa, sadakāla molah marayēgan, hapan tanana sang hyang Mandaraparwata, nguniweh janma manusa. Yata matangnyan mengadēg bhatārā Jagatpramanā, rēp mayugha ta sira ring nusa Yawadipa lawan bhatārī Parameṣwari; yata matangnyan hana ri Dihyang ngaranya mangke, tantu bhatāra mayughā ngūni kacaritanya”* (Th. Pigeaud, 1924: 57)

Terjemahan:

”Demikian *Sang Hyang Tantu* membabarkan dalam bentuk yang tampak (dewa melalui yoga), sebagai bakti kepada Tuan, berharap akan memperhatikan di sana; Silakan bersiap mendengarkan diceritakannya Pulau Jawa pada dahulu kala. Di sini manusia tidak ada, bahkan *Sang Hyang Mahameru* tidak ada di Pulau Jawa; adapun keadaan *Sang Hyang Mandalagiri*, ialah gunung besar dan tinggi dijadikan sebagai lingga di dunia, bertempat di bumi *Jambudipa*. Oleh karena itu Pulau Jawa bergoyang ke sana ke mari, selalu bergerak berpindah-pindah, sebab tidak ada *Sang Hyang Mandaraparwata*, apalagi kelahiran manusia. Oleh karena itu *Bhatara Jagatpramana* berdiri tegak, seketika itu ia melaksanakan yoga di Pulau *Yawadipa* bersama batari *Parameṣwari*; maka karenanya ada *Dihyang* namanya sekarang, tempat suci *Bhatara* melaksanakan yoga demikian diceritakannya.”

Pada alinea tersebut jelas dipaparkan bahwa *Sang Hyang Tantu* membar dalam bentuk yang tampak, melalui yoga. Pada ketika itu Pulau Jawa masih dalam keadaan bergoyang dan bergerak berpindah-pindah yang disebabkan oleh tidak ada manusia dan *Sang Hyang Mahameru* yang menjadi lingga di dunia berada di *Jambudipa* ‘India’. Arti tersebut menyiratkan bahwa *Sang Hyang Tantu* sebagai sebuah ruang dewa yang membar dari bentuk yang tidak tampak menjadi tampak. Pembabaran tersebut terjadi dengan yoga yang dilaksanakan oleh dewa (*Bhatara Jagatpramana*).

Kalimat itu juga menyiratkan ruang kosong, Pulau Jawa, karena tidak ada manusia dan *Sang Hyang Mahameru* berada di *Jambudipa*. Ruang tersebut bersifat simbolik, sehingga untuk dapat memahaminya harus mengenal konvensi tradisi

<sup>13</sup>Dunia Jawa yang dimaksud dalam penelitian ini adalah dunia yang terdapat dalam masyarakat Jawa, khususnya dalam karya sastra *Tantu Panggelaran* untuk membatasi dunia Jawa diluar karya tersebut.

yang merujuk pada referensi simbolik yang terdapat dalam karya sastra TP. Tradisi yang terdapat dalam TP berkaitan dengan masyarakat Jawa (Kuna). Dengan demikian Sang Hyang Tantu, manusia (mikrokosmos), Pulau Jawa (makrokosmos) merupakan ruang simbolik yang merepresentasikan penciptaan dunia (kosmologi) Jawa dalam konsep Jawa Kuna.

Dalam kehidupan masyarakat Jawa Kuna/masyarakat Jawa masa kini, mikrokosmos dan makrokosmos merupakan bagian dari suatu keseluruhan yang saling mempengaruhi dalam satu kesatuan/kemanunggalan. Satu kesatuan alam semesta dan semua makhluk di dalamnya dengan segala bentuknya selalu dipandang sebagai manifestasi dari Yang Mutlak dan sebagai representasi sebuah kesempurnaan. Alam tidak hanya dapat dipersonifikasikan dengan sifat-sifat dan bentuk-bentuk manusiawi, akan tetapi juga memberi reaksi dengan cara manusiawi, turut ambil bagian dalam perasaan manusia yang bergerak di tengah-tengah alam itu (Zoetmulder, 1983: 268-9).

Oleh karena itu segala tindakan yang dilakukan manusia Jawa merepresentasikan keadaan batin mereka secara individu sebagai konsentrasi diri untuk menuju kesempurnaan. Pencapaian kesempurnaan tersebut merupakan bagian dari realitas kehidupan dunia Jawa. Realitas kehidupan tersebut senantiasa tercermin dalam keseimbangan hidup antara alam semesta-manusia-Tuhan dari kenyataan materiil sebagai hubungan sebab-akibat antara mikrokosmos dan makrokosmos dalam berbagai simbol. Hubungan tersebut tidak dapat dipisahkan dari gambaran penciptaan dunia yang memberi pengetahuan agar manusia senantiasa ingat akan tujuan hidupnya<sup>14</sup>, yaitu mencapai kesempurnaan (Ciptoprawiro, 1980: 26).

Dalam pandangan dunia Jawa<sup>15</sup> pencapaian kesempurnaan tercermin pada keseimbangan hidup di berbagai segi kehidupan, baik manusia (mikrokosmos) maupun alam semesta (makrokosmos) yang berada dalam ruang simbolik. Dengan kata lain, segala tindakan manusia pada kehidupan masyarakat Jawa terkait

---

<sup>14</sup>Tujuan hidup manusia adalah kesempurnaan, di mana akan terjelma sifat ilahi, dengan tercapainya *Manunggaling kawula-Gusti*, maka pertentangan baik-buruk akan diatasi dengan peningkatan kesadaran, yang disebut *kadewasan jiwa* 'kedewasaan jiwa manusia'. (Ciptoprawiro, Abdullah. *Filsafat Jawa*. 1980: 26)

<sup>15</sup>Pandangan Dunia Jawa adalah alam pikiran yang terdapat dalam kehidupan spiritual orang Jawa, yang hingga kini dinyatakan sebagai kebatinan Jawa atau mistik Jawa, yaitu menyadari kebenaran (Mulder, 2011: 125).

dengan berbagai simbol yang merepresentasikan keadaan batinnya. Keadaan batin tersebut merupakan ruang simbolik bagi kehidupan manusia, sehingga pemahaman simbol-simbol tergantung dari pengetahuan yang melatarbelakangi kehidupan individu. Sehubungan dengan hal itu, karya sastra TP menggambarkan ruang simbolik yang mengungkapkan falsafah hidup dunia Jawa pada masa karya tersebut ditulis. Hal itulah yang akan dijadikan titik persoalan penelitian ini.

Berdasarkan muatan-muatan yang terdapat dalam karya sastra TP, antara lain yaitu (1) pada awal teks dipaparkan tentang Sang Hyang Tantu, tidak ada manusia, tidak ada Sang Hyang Mahameru, sehingga Pulau Jawa bergoyang dan bergerak berpindah-pindah (Pigeaud, 1924: 57); (2) kemudian Bhatara Jagatpramana melaksanakan yoga, manusia diciptakan dan Sang Hyang Mahameru dipindahkan dari *Jambudipa* (India) ke *Yawadipa* (Pulau Jawa) (Pigeaud, 1924: 57, 63); (3) (Bhatāra Jagatnātha memerintahkan agar para dewa membuat *katatwapratistha* (dasar ajaran tentang kenyataan hidup yang berkesinambungan) di *Yawadipāntara* (Pulau Jawa dan sekitarnya) (Pigeaud, 1924:58); (4) terdapat dua aliran keagamaan yang disebutkan, yaitu *ḥewapaksa* ‘agama Siwa’ dan *sogatapaksa* ‘agama Buddha’ (Pigeaud, 1924: 109).

Muatan tersebut menyiratkan sebuah ruang kosong, Sang Hyang Tantu, manusia dan Pulau Jawa. Kemudian Bhatara Jagatpramana melakukan yoga, manusia diciptakan dan Sang Hyang Mahameru dipindahkan. Untuk melengkapi kehidupan diberi ajaran kenyataan hidup berdasarkan agama Siwa dan Buddha. Oleh karena itu, penelitian ini memiliki hipotesis, bahwa TP merepresentasikan ruang simbolik (Sang Hyang Tantu, manusia, Pulau Jawa) tentang kesempurnaan dunia Jawa sebagai kenyataan hidup yang dipengaruhi ajaran Siwa dan Buddha.

TP yang digunakan dalam penelitian ini adalah edisi Th. Pigeaud. Berdasarkan penelusuran terhadap TP, baru Pigeaud yang membuat satu redaksi teks dari tujuh koleksi naskah yang berada di Perpustakaan Leiden. Teks tersebut menjadi edisi kritis, dan sudah diterbitkan dengan dicetak dalam huruf latin berbahasa Belanda sebagai disertasi Pigeaud yang berjudul *De Tantu Panggelaran* pada tahun 1924. Teks TP secara lengkap berada pada halaman 57-128, sehingga dalam penelitian ini tetap merujuk pada teks asli dari redaksi teks TP milik Pigeaud (1924) tersebut.

## 1.2 Rumusan Permasalahan

TP sebagai sebuah karya sastra memuat pengetahuan tentang kesempurnaan dunia sebagai ruang simbolik dalam kenyataan hidup masyarakat Jawa. Kenyataan hidup tersebut merupakan keadaan kosmologi Jawa dalam pandangan masyarakat Jawa Kuna zaman Majapahit akhir. Dalam pandangan masyarakat masa itu, gambaran kesempurnaan dunia Jawa merupakan satu kesatuan hubungan keilahian, manusia, dan alam semesta yang tidak terpisahkan. Kesempurnaan tersebut merupakan ruang simbolik yang direpresentasikan dalam karya sastra TP. Oleh karena itu, ruang simbolik yang diuraikan karya sastra TP perlu diteliti lebih dalam.

Pertama-tama untuk mengetahui bagaimana ruang simbolik kesempurnaan dunia Jawa (Kuna) direpresentasikan. Untuk mengetahui representasi tersebut, pengetahuan akan ruang simbolik kesempurnaan menurut pandangan dunia Jawa (Kuna) menjadi penting. Dengan pengetahuan ruang simbolik kesempurnaan dunia Jawa (Kuna), akan diperoleh gambaran kenyataan hidup masyarakat, baik yang terdapat dalam karya sastra TP maupun pada zaman karya itu ditulis.

Kedua, untuk kepentingan pemahaman tersebut, perlu pula diteliti lebih dalam bagaimana latar belakang budaya yang mempengaruhi penulisan karya sastra TP. Periode karya sastra TP berada dalam kurun zaman Majapahit akhir. Pada kurun waktu tersebut kehidupan keagamaan merupakan bagian yang terpenting dalam masyarakatnya. Oleh karena itu, pengetahuan latar belakang budaya dapat pula digunakan untuk mengetahui pandangan dan gambaran masyarakat yang terdapat di dalam karya sastra TP.

Ketiga, apa makna ruang simbolik yang direpresentasikan dalam karya sastra TP itu. Pemaknaan akan dilihat berdasarkan pandangan masyarakat tersebut, sehingga kesempurnaan dunia Jawa (Kuna) dapat dipahami berdasarkan budaya yang melingkupinya. Hal inilah yang menjadi perhatian mengapa TP penting dijadikan bahan penelitian.

## 1.3 Tujuan Penelitian

Penelitian ini bertujuan untuk memberikan gambaran tentang ruang simbolik kesempurnaan dunia Jawa yang merepresentasikan kenyataan hidup

masyarakatnya, sehingga terungkap pula bahwa ruang memiliki fungsi yang sangat penting dalam kehidupan itu sendiri.

Penelitian ini juga berupaya mengungkap kebudayaan masyarakat Jawa (Kuna) pada zaman Majapahit akhir berdasarkan karya sastra TP. Pengetahuan ini terekam pada kehidupan masyarakat Jawa (Kuna) dalam kitab-kitab Jawa Kuna yang berisi perkembangan mitos-mitosnya, dan TP merupakan salah satunya.

Selain itu, berusaha mengungkap makna ruang simbolik dalam konsep kesempurnaan dunia Jawa yang merupakan manifestasi dari Yang Mutlak, dalam hal ini adalah dewa yang tertinggi.

#### **1.4 Manfaat Penelitian**

Setelah membaca ulang karya sastra TP diketahui bahwa terdapat beberapa cerita yang seolah digabungkan menjadi satu kesatuan yang tidak utuh. Ketidakutuhan tersebut terbaca dari tujuh bagian cerita yang meloncat-loncat atau tidak berkesinambungan secara linier. Bahkan di bagian akhir, cerita seolah-olah belum selesai (menggantung).

Meskipun demikian, dapat dikatakan bahwa karya sastra TP sesungguhnya memberi pengetahuan penting bagi pembacanya. Terutama seperti yang telah diungkapkan terdahulu berkaitan dengan pengetahuan kesempurnaan dunia Jawa dalam ritual keagamaan yang memuat sinkretisme Siwa-Buddha di Pulau Jawa. Oleh karena itu, diharapkan penelitian ini dapat memberikan gambaran pencerahan baru tentang dunia pada umumnya, dan dunia Jawa (Kuna) pada khususnya yang masih relevan hingga saat ini.

Diharapkan pula dari hasil penelitian ini akan didapat manfaat perkembangan pengetahuan di bidang sastra Jawa (Kuna) sekaligus sebagai upaya untuk melestarikan budaya Nusantara (karya sastra Jawa sebagai budaya lokal). Manfaat dan upaya tersebut dapat disampaikan sebagai salah satu penggerak dinamika kebudayaan dalam kehidupan masyarakat pada umumnya, kebudayaan Jawa khususnya.

Penelitian ini pun dapat menggenapi pengetahuan tentang kebudayaan Jawa secara umum, khususnya zaman Jawa Kuna pada masa itu hingga zaman sekarang. Selain itu, agar masyarakat pada umumnya, dan Jawa khususnya,

mengenal dan memahami bahwa karya sastra TP sebagai salah satu warisan budaya yang dapat memberikan pencerahan baru tentang kesempurnaan dunia Jawa. Warisan budaya merupakan suatu aset kehidupan yang dapat menggerakkan dinamika kebudayaan masyarakat sebagai dasar perkembangannya.

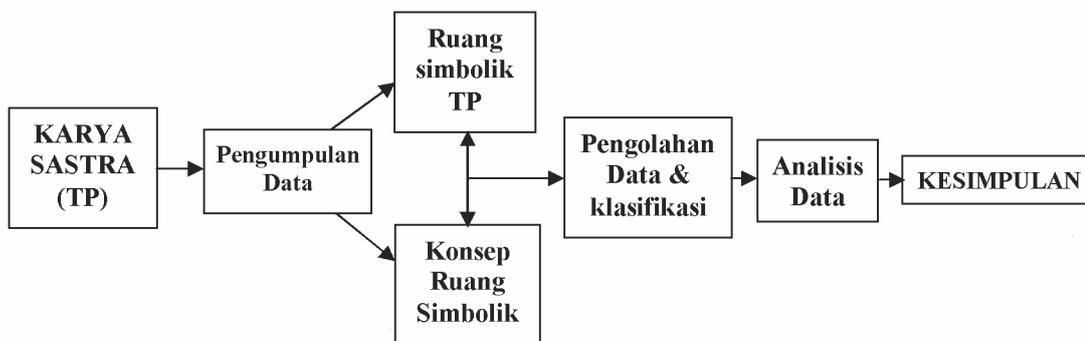
### 1.5 Metode Penelitian

Paradigma kualitatif digunakan dalam penelitian ini agar dapat mengungkap secara mendalam karya sastra TP sesuai dengan tujuan penelitian. Untuk memenuhi tujuan tersebut, perlu melakukan penerjemahan karya sastra TP. Penerjemahan berpegang pada *Kamus Jawa Kuna—Indonesia* (2006) dan *Old Javansene—English Dictionary* (1982) yang keduanya disusun oleh P.J. Zoetmulder bekerja sama dengan S.O. Robson.

Setelah membaca kembali karya sastra TP, mulai dilakukan penelitian melalui beberapa tahap, yaitu pengumpulan data tentang ruang-ruang simbolik yang berkaitan dengan gambaran kesempurnaan dunia Jawa. Kemudian mencari konsep-konsep ruang yang berkaitan dengan latar belakang budaya yang terdapat dalam karya sastra TP sebagai landasan teori.

Selanjutnya setelah pengumpulan data dan konsep-konsep ruang ditentukan, dilakukan pengolahan data dengan pengklasifikasian untuk memudahkan penganalisisan dalam tahap berikutnya. Analisis data dilakukan sesuai dengan klasifikasi ruang simbolik untuk mencapai kesimpulan sebagai pembuktian dari hasil pemahaman membaca karya sastra TP. Terakhir berupa simpulan. Untuk lebih jelas tahap penelitian tersebut digambarkan pada bagan berikut:

**Bagan Tahap Penelitian Terhadap *Tantu Panggĕlaran***



## 1.6 Sistematika Penulisan

Sistematika penulisan penelitian ini akan dibagi ke dalam lima bab yang terdiri dari:

- Bab 1. Pendahuluan berisi latar belakang yang menguraikan tentang keterangan korpus, berkaitan dengan waktu penulisan TP dan penulis TP. Kemudian penyebutan nama para ahli yang menggunakan TP sebagai sumber acuan penelitian, isi TP dan konsep pemikiran kesempurnaan dalam masyarakat Jawa, khususnya masyarakat Jawa Kuna. Dalam rumusan permasalahan memuat tentang pembatasan masalah yang akan dikaji dalam penelitian ini. Kemudian tujuan penelitian, metode, dan sistematika penulisan.
- Bab 2. Konsep ruang simbolik berisi tentang landasan teori memuat konsep ruang simbolik, dari pengertian ruang, pengertian ruang simbolik, representasi ruang simbolik, dan klasifikasi ruang simbolik yang digunakan dalam kajian penelitian.
- Bab 3. Ruang simbolik *Tantu Panggèlaran* memuat tentang *Tantu Panggèlaran* dan gambaran masyarakat Majapahit akhir; pengertian istilah *Tantu Panggèlaran*; konsep *Tantu* sebagai ruang simbolik berkaitan dengan *Tantu Panggèlaran* sebagai data penelitian; kemudian ruang simbolik *Tantu Panggèlaran*: berisi tentang bahasan meta-, mikro-, makrokosmos *Tantu Panggèlaran*; dan simpulan tentang realitas kosmologis *Tantu Panggèlaran*.
- Bab 4. Kesempurnaan dunia Jawa dalam *Tantu Panggèlaran* berisi tentang representasi ruang simbolik *Tantu Panggèlaran* yang dijabarkan dalam manifestasi dewa yang tertinggi, serta manusia dan Pulau Jawa sebagai manifestasi dewa yang tertinggi; kemudian mengenai representasi kesempurnaan dunia Jawa dalam *Tantu Panggèlaran* yang merupakan simpulan bab ini.
- Bab 5. Kesimpulan: Kesempurnaan dunia Jawa sebagai ruang simbolik *Tantu Panggèlaran* menguraikan tentang kesimpulan hasil kajian terhadap *Tantu Panggèlaran* representasi ruang simbolik dengan kesempurnaan dunia Jawa.

## BAB 2 KONSEP RUANG SIMBOLIK

### 2.1 Pengertian Ruang Simbolik

Untuk memahami pengertian ruang tidak sesederhana yang disebutkan oleh kata ruang itu sendiri. Ruang memiliki pengertian yang sangat luas dan sifat kerelatifan berdasarkan fungsi dan atau manfaatnya. Bahkan dalam suatu daerah di satu wilayah pun ruang yang sama dapat memiliki perbedaan arti, makna, fungsi, maupun manfaatnya, tergantung kebiasaan masyarakat setempat ‘memperlakukan’ ruangnya, berada di dalam ruang atau keberadaan ruang itu sendiri. Untuk memahami kata tersebut, baik berada di dalam ruang atau keberadaan ruang, membutuhkan penginderaan dan pengetahuan yang cukup, sesuai dengan latar belakang kebudayaan yang melingkupinya. Dalam hal ini ruang dibatasi pada latar budaya Jawa, khususnya budaya zaman Jawa Pertengahan yang terdapat dalam karya sastra *Tantu Panggëlaran* (TP). Meskipun demikian perlu ditelusuri lebih dahulu pengertian ruang secara umum hingga menemukan maksud yang akan dituju.

Secara etimologis, dalam *Webster's New World Dictionary of the American Language*, edisi kedua (David B. Guralnik, 1970: 1086 & 1363) dan *Encyclopaedia Britannica*<sup>1</sup> ruang atau *space* dibedakan menjadi dua arti, yaitu *space* ‘ruang’ dan *place* ‘tempat’. Ruang berkaitan dengan batas tertentu dalam satu, dua, tiga dimensi jarak, area, luas, volume yang terbentang atau wilayah antara, atas, dalam yang tidak terbatas atau tidak terhingga di mana objek dan kejadian terjadi dengan periode waktu yang memiliki sifat kerelatifan. Adapun tempat merupakan bagian dari ruang kosong atau wilayah tidak terbatas dari sebuah situasi atau keadaan yang kemudian ditempati oleh orang atau hal sebagai suatu lokasi, daerah, pusat populasi dan lain-lain sesuai dengan tujuan khusus, sehingga dapat menjadi suatu desa, kota, tempat umum, tempat tinggal dan sebagainya yang menyiratkan sebuah bangunan, bagian dari bangunan, gedung, lapangan, rumah, dan lain-lain.

---

<sup>1</sup>*Space and Place*. (2010). In *Encyclopaedia Britannica*. Retrieved November 20, 2010, from Encyclopaedia Britannica Online: <http://www.britannica.com/bps/dictionary?query=place>

Perbedaannya bahwa ruang dapat menjamin kebebasan, sedangkan tempat lebih bersifat mengikat. Perbedaan ruang dan tempat pada dasarnya tidak terlepas dari pengalaman yang dialami oleh individu atau masyarakat (Permana, 2006: 12). Oleh karena itu tempat-tempat, bangunan-bangunan atau ruang-ruang memiliki sifat kerelatifan dan tujuan khusus.

Hal itu disebabkan oleh adanya makna-makna dan fungsi-fungsi budaya yang membatasi secara khusus di daerah-daerah atau wilayah-wilayah tertentu di seluruh dunia. Semua itu dianggap sebagai penanda yang merujuk pada berbagai makna dan saling berhubungan dengan keteraturan yang menandakan suatu budaya tersebut. Dalam setiap kebudayaan, disadari maupun tidak, ruang atau tempat tersebut memiliki makna simbolis dan peran yang sangat penting bagi kehidupan manusia (Danesi dan Perron 1999: 185).

Faktor kepentingan sering kali terwujud atau tampak dari bentuk ruang yang menandainya. Adapun makna-makna simbolis membentuk ruang yang bersifat simbolik, sehingga simbolisasi ruang merupakan bagian kehidupan dalam sebuah kebudayaan yang melingkupinya. Gereja atau mesjid misalnya merupakan ruang simbolik yang merepresentasikan sebuah tempat ritual keagamaan yang diwakilinya, yaitu Nasrani dan Islam. Bahkan dalam setiap praktek keagamaan (religiusitas), tempat-tempat ibadah/bangunan-bangunan suci merupakan ruang khusus yang dianggap istimewa dengan berbagai simbol yang melekat padanya. Ruang suci—atau beberapa pandangan menyebutnya dengan ruang sakral—memberikan perasaan spiritual atau religius, sehingga dikatakan memiliki hubungan yang erat dengan kontak batin manusia yang merepresentasikan kebudayaan dari masyarakat pemiliknya.

Marcel Danesi dan Paul Perron (1999: 194) membagi ruang menjadi tiga tipe dengan kode-kode tertentu, yaitu *Public Spatial Codes* (PuSC) ‘kode ruang publik’, *Private Spatial Codes* (PrSC) ‘kode ruang pribadi’, dan *Sacred Spatial Codes* (SSC) ‘kode ruang suci/sakral’. Kode-kode yang menandai ruang publik ialah adanya interaksi komunal atau sosial dari berbagai jenis kegiatan yang terjadi di dalam dan di luar wilayah ruang tersebut atau di tempat umum, seperti mal, bank, dan pasar. Ruang pribadi ditandai oleh adanya kepemilikan dari individu terhadap sebuah tempat, misalnya rumah atau kamar pribadi yang

khusus. Adapun ruang suci/sakral memiliki tanda yang khusus berhubungan dengan tempat yang diakui memiliki kualitas metafisik, mistis atau spiritual: gereja, mesjid, pura, atau tempat-tempat ibadah/bangunan-bangunan suci lainnya. Bangunan-bangunan suci<sup>2</sup> dianggap memiliki kekuatan secara emosional dan merupakan tempat yang diyakini dapat memberikan rasa kedekatan atau kontak dengan ilahi.

Eliade (2002a: 143) berpandangan bahwa setiap bagian ruang memiliki perbedaan pada bagian-bagiannya, sehingga ruang tidaklah homogen atau tidak sama. Hal itu disebabkan oleh penghayatan manusia terhadap ruang sakral yang memungkinkan pendasaran akan “dunia” (kosmisasi). Setiap manusia dapat membentuk “dunia” dengan memberikan suatu titik teguh yang dijadikan poros tetap bagi “dunia”nya (*axis mundi*) di mana pun ia bertempat tinggal.

Menurut Geertz (1973: 89-90, 127) konsep ruang seperti itu biasanya berkaitan dengan sistem religi, terutama yang berkaitan dengan pandangan dunia (*world view*). Pandangan dunia adalah gambaran tentang kenyataan apa adanya, konsep tentang alam, diri, dan masyarakat. Pandangan dunia semacam itu, secara lebih khusus dapat terlihat dalam konsep kosmologi<sup>3</sup> (pemahaman dasar tentang kosmos/dunia atau alam semesta) dari suatu masyarakat. Kosmologi itu sendiri tidak hanya bertitik tolak dari satu macam fakta tertentu, namun dapat pula berpangkal dari keseluruhan faktisitas duniawi<sup>4</sup>.

Robert Heine-Geldern (1942: 2) menjelaskan konsep kosmologi dengan landasan kosmogoni berdasarkan ajaran Brahma sebagaimana dikutip sebagai berikut:

“According to Brahmanic doctrine the world consists of a circular central continent, Jambūdvīpa, surrounded by seven annular oceans and seven annular continents. Beyond the last of the seven oceans the world is closed by an

---

<sup>2</sup>Bangunan suci mencerminkan konsep pertemuan antara dunia manusia dan dewata. Bangunan suci berbentuk candi misalnya, merupakan simbol pertemuan antara dunia manusia dan dewata, atau dapat pula dinyatakan bahwa candi adalah sarana penghubung antara manusia dan dewa (Munandar, Agus Aris. 2008: 35 & 43)

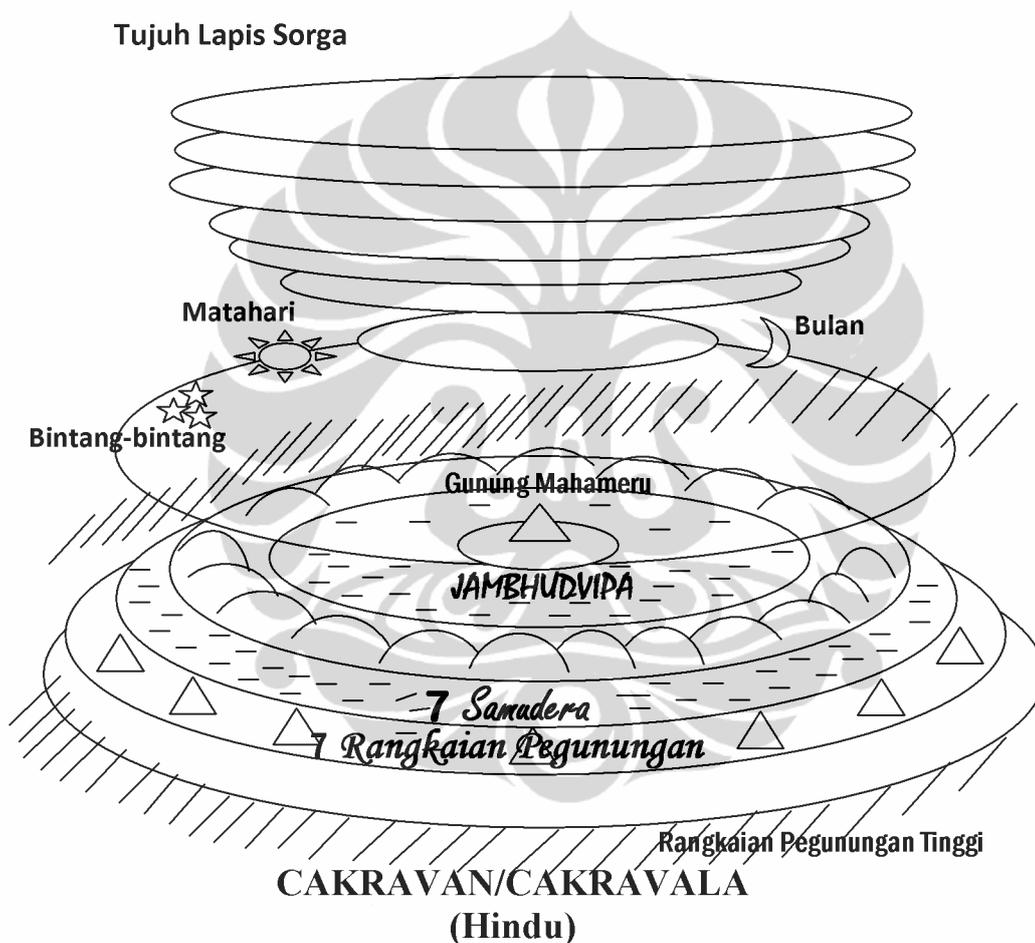
<sup>3</sup>Kosmologi adalah 1. Ilmu (cabang astronomi yang menyelidiki asal-usul, struktur, dan hubungan ruang waktu dari alam semesta); 2. Ilmu tentang asal-usul kejadian bumi, hubungannya dengan sistem matahari, serta hubungan sistem matahari dengan jagat raya; 3. Ilmu (cabang dari metafisika) yang menyelidiki alam semesta sebagai sistem yang beraturan (KBBI, 2007: 597). Secara umum kosmologi merupakan pengetahuan mengenai keseluruhan sistem kosmos atau alam semesta. Pengetahuan ini berkenaan dengan struktur alam semesta ataupun tata aturan yang mengendalikannya (Sedyawati, 1995: 7 dalam Permana, 2006: 13)

<sup>4</sup>Permana, R. Cecep Eka. *Tata Ruang Masyarakat Baduy*. 2006: 13

enormous mountain range. In the center of Jambūdvīpa, and thus in the center of the world, rises Mount Meru, the cosmic mountain around which sun, moon, and stars revolve. On its summit lies the city of gods surrounded by the abodes of the eight Lokapalas or guardian gods of the world.”

Landasan kosmogoni seperti yang dijelaskan oleh Heine-geldern tersebut dapat digambarkan sebagai berikut:

## Gambar 2.1 Landasan Kosmogoni Ajaran Brahmana



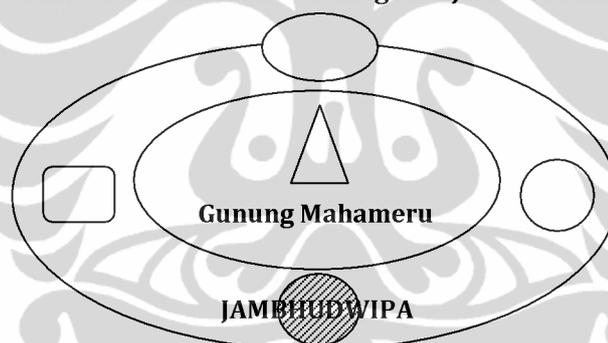
Gambar tersebut merepresentasikan bahwa dunia meliputi sebuah benua berbentuk lingkaran Jambudwipa yang menjadi pusat, dikelilingi oleh tujuh samudra dan tujuh benua yang berbentuk melingkar. Di bagian terluar dari tujuh samudra, dunia tertutup oleh deretan pegunungan yang sangat besar. Di tengah-tengah Jambudwipa, yang merupakan pusat dunia, terdapat Gunung Mahameru. Gunung tersebut merupakan gunung kosmik di mana matahari, bulan, dan bintang-bintang beredar di sekitarnya. Pada puncaknya terletak kota para dewa dikelilingi oleh tempat tinggal delapan dewa Lokapala atau para dewa penjaga dunia.

Adapun konsep kosmisasi yang terdapat dalam ajaran Buddha meskipun agak berbeda, tetapi memiliki dasar yang sama dengan konsep Brahma tersebut, yaitu bahwa:

“In the Buddhist system, too, Mount Meru forms the center of the universe. It is surrounded by seven mountain ranges separated from each other by seven annular seas. Beyond the last of these mountain chains extends the ocean and in it lie four continents, one in each of the cardinal directions. The continent south of Mount Meru is Jambūdvīpa, the abode of men. Here, too, the universe is surrounded by an enormous wall of rocks, the Chakravala Range. On the slopes of Mount Meru lies the lowest of the paradises, that of the four Great Kings or guardians of the world, on its summit the second paradise, that of the thirty-three gods with Sudarsana, the city of the gods, where Indra reigns as king. Above Mount Meru tower one above the other the rest of the heavenly abodes.” (Heine-Geldern, 1942: 2-3)

Konsep kosmisasi ajaran Buddha tersebut dapat digambarkan seperti berikut:

**Gambar 2.2 Landasan Kosmogoni Ajaran Buddha**



Dalam konsep Buddha, gunung Mahameru juga merupakan pusat alam semesta yang dikelilingi oleh jajaran/rentangan yang dipisahkan dari satu sama lain dengan tujuh laut melingkar. Di bagian terluar dari gugusan gunung membentang samudra yang di dalamnya terletak empat benua, satu dari setiap penjuror mata angin. Selatan benua dari Gunung Meru adalah Jambudwipa, tempat tinggal manusia. Di sini, juga, alam semesta dikelilingi oleh sebuah dinding besar dari batuan, sekitar Cakrawala. Di lereng Gunung Mahameru terletak surga yang terendah sebagai kota para dewa, dari 33 dewa dengan Sudarsana, di mana Indra memerintah sebagai raja para dewa. Di atas Gunung Mahameru terdapat satu menara yang merupakan tempat tinggal surgawi.

Heine-Geldern (1942: 3) juga menegaskan bahwa terlepas dari perbedaan-perbedaan secara terperinci dari kedua ajaran tersebut, pada dasarnya sistem ajaran Brahma dan Buddha menyetujui bahwa sifat dasar dari landasan kosmogoni atau konsep kosmisasi dengan bentuk melingkar dan penyusunan zona konsentrik di sekitar Gunung Mahameru. Hal tersebut merepresentasikan bahwa pandangan kedua ajaran itu memiliki makna simbolik yang sama terhadap konsep kosmogoni.

Di lain pihak, Mulder (1984: 13) mengungkapkan bahwa hubungan kosmos memberikan gambaran tentang pandangan dunia yang mengacu kepada keselarasan hubungan yang tidak terpisahkan antara manusia dengan dirinya dan masyarakat, serta hubungannya dengan alam semesta dan Tuhan (lihat pula Dharsono, 2007: 29). Keselarasan hubungan tersebut mewujudkan gambaran kesempurnaan hidup dalam kosmos sebagai ruang yang menyatukan keterhubungan (*connectedness*) antar-ruang<sup>5</sup>.

Secara keseluruhan, paparan di atas memberikan pemahaman tentang pengertian ruang dan artinya berkaitan dengan pengertian tempat, wilayah, dan memberikan pandangan dunia sebagai ruang yang maha luas dalam realitas kosmologis. Dengan kata lain, *space* 'ruang' merujuk pada bentuk yang mengatasi *places* 'tempat-tempat' dalam kehidupan yang maha luas ini, sehingga ruang merupakan wujud yang tidak terbatas dalam kesempurnaannya. Dalam ketakterbatasan, baik wujud maupun tanpa wujud, dan kesempurnaannya, ruang menjadi bersifat simbolis dengan berbagai makna yang direpresentasikannya: ruang dapat merupakan simbol dan disebut sebagai ruang simbolik sesuai dengan entitas yang digambarkan oleh ruang itu sendiri. Untuk selanjutnya akan dibicarakan tentang ruang simbolik dalam khazanah falsafah kosmologis berkaitan dengan penciptaan ruang yang direpresentasikan dalam karya sastra *Tantu Panggëlaran* (TP).

Plato mendefinisikan ruang sebagai sesuatu yang berada di antara dunia esensi dan dunia benda-benda kasat mata yang fana. Baginya, di satu sisi, ruang

---

<sup>5</sup>Dalam falsafah Jawa, keselarasan hubungan itu disebut sebagai hubungan vertikal-horizontal antara jagat besar dan jagat kecil. Hubungan vertikal mengatur keterhubungan antara batin manusia (mikrokosmos) dengan Tuhan (metakosmos) dan horizontal merupakan hubungan antara batin manusia (mikrokosmos) dengan lingkungan alam semesta (makrokosmos). (Dharsono, 2007: 30)

merupakan bagian nyata yang dapat teraba dan tertata yang memiliki aturan perbandingan matematis tertentu dalam konstruksi kosmos<sup>6</sup>; di lain pihak bersumber dari refleksi geometri yang berdasar pada penalaran murni (Bertrand Russell, 2007: 198; Permana, 2006: 11). Untuk lebih jelasnya Russel mengutipkan teori ruang menurut pandangan Plato tersebut, seperti di bawah ini:

“Terdapat satu jenis ada (*being*) yang senantiasa tetap, tidak diciptakan dan tidak termusnahkan, tidak pernah menerima apa pun ke dalam dirinya sendiri dari ketiadaan, tidak pula ia keluar menuju apa pun yang lain, melainkan tidak terlihat dan tidak tercerap oleh indera apa pun, dan itulah yang dapat ditangkap oleh kontemplasi yang hanya dianugerahkan pada kecerdasan. Dan ada jenis lain yang bernama sama dengannya, dan menyerupainya, tercerap oleh indera, diciptakan, senantiasa bergerak, tercipta di dalam ruang dan kemudian musnah dari tempatnya, yang dipahami oleh opini dan indera. Dan ada jenis ketiga ilaha ruang yang abadi, terhindar dari kemusnahan dan menyediakan tempat bagi semua ciptaan, dan bisa dipahami tanpa bantuan indera, melainkan dengan akal yang tidak murni, dan ia hampir tidak nyata; sesuatu yang kita lihat seperti dalam mimpi, dan demikianlah segala eksistensi pasti berada di suatu ruang dan menempati suatu tempat, sedangkan apa yang tidak berada di langit atau di bumi tidak bereksistensi.”

Secara umum analogi Plato sejalan dengan pandangan Kant dalam filsafat modern yang memiliki dua kelompok argumen, yaitu metafisis dan epistemologis, atau Kant menyebutnya transendental yang berasal dari geometri. Argumen pertama diambil langsung dari sifat ruang dan waktu, sementara argumen kedua lebih pada posibilitas matematika murni. Bagi Kant, waktu pada dasarnya sama dengan ruang, oleh karena itu ia lebih memberi porsi pembicaraan secara penuh pada ruang dengan empat argumen metafisisnya, yaitu:

1. Ruang bukanlah konsep empirik, yang diabstraksikan dari pengalaman luar, karena ruang dimisalkan keberadaannya dengan merujuk pada sesuatu yang eksternal, dan pengalaman eksternal hanya dimungkinkan melalui kehadiran ruang.
2. Ruang merupakan kehadiran a priori mutlak yang mendasari semua persepsi eksternal; karena kita tidak dapat membayangkan tentang ketiadaan ruang, kendati kita dapat membayangkan bahwa dalam ruang itu tidak ada apa pun.
3. Ruang tidaklah diskursif dan bukan konsep umum mengenai hubungan benda secara umum karena yang ada hanyalah satu ruang, sedangkan yang biasa kita sebut “ruangan” hanyalah bagian-bagiannya, bukan keutuhannya.
4. Ruang tersaji sebagai ukuran besar yang tidak terhingga melingkupi seluruh bagian ruang; hubungan ini berbeda dengan hubungan antara konsep dengan contohnya, karena itu ruang bukanlah konsep, melainkan intuisi (*Anschauung*). (Russel, 2007: 930-931)

---

<sup>6</sup>Kosmos adalah jagat raya; alam semesta (KBBI, 2007: 597). Dalam pembicaraan para filosof dan atau mistikus, kosmos diartikan sebagai sebuah keteraturan, kebaikan, keindahan dan lain-lain, dilawankan dengan istilah *khaos* ‘kekacauan’ (Eliade. 1959: ; Dharsono. 2008: )

Kedua pandangan tersebut memberikan pengetahuan bahwa ruang berada dalam suatu dimensi luas dan tidak terbatas, tidak sekedar ruang yang kasat mata dengan penginderaan saja, namun juga ruang tidak kasat mata yang hanya dapat ditembus dengan sebuah kontemplasi. Kant menyebut bentuk ruang yang kedua sebagai bentuk murni dari sensibilitas yang disebut “intuisi murni” (*Anschauung*).

Pemikiran Kant itu sejalan dengan pembicaraan Eliade yang membedakan simbol dari konsep dalam dimensi eksistensial. Konsep merupakan hasil tindakan akal budi manusia, sedangkan simbol sebagai hasil tindakan yang melibatkan keseluruhan totalitas manusia yang tidak hanya berkaitan dengan akal budi, serta bukan pula sekedar hasil imajinasi. Bahkan dalam pemikiran simbolis, intuisi dan emosi memiliki peranan yang sangat penting. Berbeda dengan pemikiran konseptual yang lebih mementingkan aspek rasionalisasi dan sistematisasi.

Susanto (1987: 62) mengemukakan bahwa simbol bagi Eliade merupakan tanda realitas transenden dan memberikan pandangan yang jernih tentang cara berada Yang Kudus. Hal itu disebabkan setiap simbol memiliki logika masing-masing serta membentuk suatu sistem struktural yang koheren, sehingga bersifat universal. Selain itu, simbol mampu mengurai makna lebih dalam berkaitan dengan eksistensi manusia daripada sekedar yang diungkapkan oleh kata-kata dan pengetahuan biasa. Meskipun demikian informasi yang diberikan sering sangat sulit, jika tidak mustahil, untuk diungkapkan. Lebih lanjut Eliade (Susanto, 1987: 63) menyatakan bahwa:

“Simbol religius menerjemahkan situasi manusia ke dalam hubungan-hubungan kosmologis dan sebaliknya; atau lebih tepat, mewahyukan kesatuan antara eksistensi manusia dan struktur kosmos, sehingga manusia tidak merasa dirinya terisolasi di dalam kosmos; dia terbuka kepada Dunia yang menjadi akrab berkat simbol religius. Selain itu, makna-makna kosmologis simbolisme religius memungkinkan manusia untuk melepaskan diri dari belenggu situasi subjektif dan mengenal objektivitas pengalaman –pengalaman personalnya.”

Pandangan Eliade tersebut memberi pengetahuan bahwa manusia secara individu dapat memahami situasi-situasi simbolis yang dihadapinya dalam kehidupan berkaitan dengan hubungan struktur kosmos. Bahkan sesuai dengan fungsi simbol yang pada dasarnya bersifat religius, menjelaskan pemahaman hubungan manusia dan dirinya dalam kesatuan hubungan kosmologis. Hal itu disebabkan oleh simbol yang menunjuk pada sesuatu yang nyata atau pada model

Dunia yang dipertegas oleh pandangan Eliade (Susanto, 1987: 63-64) tentang peran simbol bagi manusia religius, yaitu bahwa:

“simbol mewahyukan realitas kudus atau realitas kosmologis agar menghasilkan suatu kesatuan erat yang kekal antara manusia dengan Yang Kudus. Dunia merupakan karya penciptaan para dewa atau makhluk-makhluk supra-natural. Mengetahui model Dunia berarti sama saja dengan mengetahui makna rahasia karya ilahi.

Simbolisme religius itu mempunyai sifat multivalensi, mampu untuk mengungkapkan sekaligus beberapa makna secara serentak—bahkan yang bersifat paradoksal, kontradiktoris dan juga misterius—yang tidak dapat diungkapkan lewat pemikiran konseptual. Semua makna itu diatur bersama-sama dalam suatu perspektif atau bahkan diintegrasikan ke dalam suatu sistem. Karena itu, simbol juga mempunyai fungsi unifikasi; segala yang bertentangan dipersatukan dalam suatu sistem.”

Dengan kata lain, pandangan-pandangan para pemikir tersebut merepresentasikan ruang simbolik dalam kehidupan manusia di dunia dalam suatu sistem pada kebudayaan tertentu. Berdasarkan pandangan para ahli ruang simbolik dalam kajian ini, yaitu hubungan keterkaitan antara manusia dan dirinya (mikrokosmos), alam semesta (makrokosmos) dan Sang Pencipta (dengan beberapa penyebutan yang berbeda sesuai latar belakang budaya dalam suatu masyarakat tertentu). Terkait dengan maksud tersebut, di bawah ini akan dipaparkan tentang representasi ruang simbolik yang terdapat dalam kebudayaan Jawa, dari zaman Jawa Kuna hingga Jawa Baru.

## 2.2 Representasi Ruang Simbolik

Dharsono (2007: 32-33) menyatakan bahwa masyarakat Jawa selalu menjaga keseimbangan ruang kosmos dalam hubungan vertikal dan horizontal yang tidak terpisahkan antara dirinya (mikrokosmos) dengan alam semesta (makrokosmos).

Menurut Eliade dalam kehidupan manusia religius dikenal adanya tiga dunia yang saling berhubungan membentuk tiga lapisan dengan satu poros yang disebut *axis mundi* (*the axis of universe* sebagai poros dunia), yaitu dunia atas (dunia ilahi, surga, tempat para dewa, para pahlawan dan nenek moyang), dunia yang didiami manusia, dan dunia bawah (tempat dunia orang mati). Dengan adanya *Axis mundi* yang terletak di pusat dunia dan menembus dinding pemisah antarlapisan dunia tersebut, manusia religius dapat mengadakan hubungan dengan

dunia atas dan dunia bawah. Pusat dunia<sup>7</sup> disebut juga sebagai tempatnya dunia yang sejati, sehingga manusia religius selalu berusaha untuk hidup sedekat mungkin dengan tempat tersebut, agar kehidupannya selalu dalam keadaan kosmos (Susanto, 1987: 47).

Konsep tersebut dalam kitab-kitab kuno, seperti dipaparkan oleh Munandar (2008: 35-40 & 43) termanifestasi pada bangunan suci yang mencerminkan pertemuan antara dunia manusia dan kedewataan yang melambangkan tiga lapisan dunia, yaitu *triloka* (Hindu-Siwa). Lapisan dunia pertama disebut *bhurloka*, merupakan lambang dunia manusia dengan segala hawa nafsu duniawi sebagai tempat dari kesalahan dan dosa-dosa terjadi. Kedua disebut *bhuwarloka*, lambang dunia manusia yang telah lepas dari segala keterikatannya dengan nafsu-nafsu duniawi. Ketiga adalah *swarloka*, lambang dunia kedewataan.

Mengacu pada pandangan terdahulu, tiga lapisan dunia tersebut merupakan satu kesatuan ruang yang utuh sebagai manifestasi ilahi yang merepresentasikan konsep kebersatuan/kemanunggalan. Menurut Mulder (1983:112) kemanunggalan dalam masyarakat Jawa tidak sekedar kebersatuan manusia, namun lebih pada hakikinya, yaitu paham terhadap kemanunggalan sang Ada. Ia mengatakan bahwa:

“Kemanunggalan itu pada hakekatnya adalah keseluruhan yang terkoordinasi, sistem yang terintegrasi secara fungsional, “bulat”, meliputi yang “kasar” dan yang “halus”, rasio dan rasa, lahir dan batin. Semua mengambil bagian dalam kesatuan yang ada, terkoordinasi, berhubungan secara hierarkis dan sebaiknya berada dalam keseimbangan yang harmonis dan ternteram.” (Mulder, 1983: 112)

Hubungan kemanunggalan masyarakat Jawa tersebut tidak jauh berbeda dengan pandangan masyarakat masa Jawa Kuno seperti yang dikemukakan oleh Zoetmulder (1983: 209) bahwa:

“Kepercayaan akan kemanunggalan antara Yang Mutlak dan semesta alam dalam segala bentuk seluk beluknya dan akan kemungkinan agar kemanunggalan itu dapat diperkuat, atau dapat ditampilkan dengan lebih jelas, atau dihayati dengan lebih mendalam, terdapat dalam sejumlah tulisan religius pada jaman Jawa Kuno.

---

<sup>7</sup>“Semesta alam lahir dari titik pusatnya dan segala perkembangan berikutnya berasal dari titik pusat itu” (Rig Veda X, 149; Eliade, Mircea. 1959: 44). Dalam tradisi Israel diungkapkan dengan jelas bahwa “Yang Mahakuasa menciptakan dunia yang lahir dan tumbuh seperti perkembangan janin. Sebagaimana janin berkembang dari pusatnya, begitu pula Tuhan menciptakan yang bermula dari pusatnya, kemudian dari situ berkembang ke segala arah” (Eliade, Mircea. 1959: 42-44)

Dan tulisan itu pertama-tama tidak merupakan ulasan-ulasan teoritis melainkan pedoman-pedoman praktis bagi mereka yang ingin mencapai kemanunggalan mistik itu. Yang pertama-tama diperhatikan para pengarang bukanlah doktrin itu sendiri, melainkan bagaimana doktrin itu dapat diterapkan pada pengalaman manusia. Ulasan-ulasan itu menguraikan tentang praktek kehidupan mistik atau yoga. Orang yang melakukan yoga, seorang yogi, tahu bahwa sang dewa bersemayam dalam lubuk hati manusia sendiri. Di sanalah pertemuan antara dewa dan manusia terjalin dalam suatu persatuan mesra, karena pada hakekatnya alam ilahi dan alam manusia bersatu. Yang terjadi bukanlah suatu unifikasi atau penyatuan, melainkan suatu kesadaran tentang kebersatuan yang telah ada. Adapun tujuan seorang yogi, agar kesatuan itu menjadi makin nyata dan menjadi makin sadar akan hal itu, yaitu “menjadi apa yang telah merupakan keadaannya.”

Pandangan Zoetmulder mengungkapkan bahwa hubungan kemanunggalan pada masa Jawa Kuna merupakan kebersatuan tiga kosmos antara Yang Mutlak, semesta alam dan manusia yang pada masa kini lebih dikenal dengan istilah tiga lapisan dunia tersebut.

Pandangan lain tentang tiga lapis “dunia” yang sama dengan pandangan Munandar dan para ahli terdahulu adalah Gede Mugi Raharja (2008: 2). Ia berpendapat bahwa gambaran tersebut sebagai falsafah ruang yang dalam keyakinan Hindu merupakan pengembangan dari ajaran *Tat Twam Asi* (Itu adalah Aku). Inti ajaran *Tat Twam Asi* adalah menjaga keharmonisan dalam kehidupan, terhadap segala bentuk ciptaan Tuhan, termasuk dunia ini. Ajaran tersebut memandang bahwa dunia (alam semesta) ini diciptakan Tuhan dalam manifestasinya sebagai Brahma, sehingga dalam penghayatan keagamaannya, konsep ruang diilhami oleh kedalam jiwa manusia yang peka terhadap dimensi kosmologis. Secara garis besar, ajaran *Tat Twam Asi* mengandung makna konsep ruang dalam keseimbangan kosmos, yaitu keseimbangan ruang makro (*Bhuwana Agung*) dan mikro (*Bhuwana Alit*) dalam struktur ruang vertikal yang dianalogikan sebagai *Tri Bhuwana* ‘tiga dunia’ atau disebut juga *Triloka* itu.

Munandar (2008: 83) maupun Rahardja (2008: 2) menyatakan bahwa ruang tiga dunia (*Tri Bhuwana/Triloka*) tersebut berdasar pada konsep *Tri Angga/Tri Mandala* (*utama, madya, nista*) yang mengacu pada konsep *Tri Hitakarana*. Raharjo menyatakan bahwa secara filosofis, *Tri Hitakarana* sendiri memiliki pengertian sebagai tiga kutub yang mewujudkan suatu kehidupan di bumi, yaitu jiwa (*atma*), fisik (*angga*), dan tenaga (*kaya*). Dalam konsep *Tri Mandala* atau *Tri Angga* menyiratkan pembagian sakralitas dan profanitas ruang,

yaitu ruang sakral (*utama*), ruang untuk aktifitas manusia (*madya*), dan ruang yang bersifat pelayanan (*nista*).

Bagi Eliade (2002: 3-4) antara yang sakral dan yang profan sering terjadi dialektika (hubungan timbal balik), namun sebagai oposisi antara yang sakral dan profan itu sendiri. Hal itu justru merupakan inti dari agama, dan bagi manusia beragama “dunia” ini penuh dengan hierofani-hierofani<sup>8</sup>, yaitu bahwa suatu realitas yang tidak masuk dunia yang profan memanifestasikan diri dalam benda-benda dan atau pada suatu tempat yang termasuk dunia yang profan itu, sehingga seluruh isi kosmos dapat menjadi suatu hierofani atau kudus. Akan tetapi, bagi manusia biasa, ada beberapa hal yang dianggap sakral bertentangan dengan hal-hal lain yang dianggap profan (tidak sakral). Dalam kehidupan, manusia beragama selalu berusaha hidup dalam dunia yang sakral atau di tengah benda-benda yang suci, sehingga mereka mengandaikan persamaan antara *to be or not to be*. “Yang sakral” merupakan kekuatan bagi mereka dan sama dengan syarat untuk berada. Dalam realitas, pertentangan “Yang sakral” dan “Yang profan” disetarafkan dengan “real” dan “tidak real”. Eliade mendasarkan diri pada penyelidikannya bahwa manusia beragama secara konkret berusaha untuk hidup dalam suatu cakrawala yang sakral, berbeda dengan manusia tidak beragama yang hidup dalam dunia desakralisasi di mana sakralitas adalah lawan profanitas. Dengan demikian, ruang sakral maupun ruang profan memiliki makna yang bersifat simbolik.

Sakralitas ruang yang bersifat simbolik itu dapat disejajarkan dengan pandangan Zoetmulder (1983: 211-213) bahwa dalam ajaran *tantris* bersifat imanensi Ilahi. Sifat tersebut merupakan hubungan antara manusia dengan Tuhan yang dapat dibedakan dalam tiga bentuk, yaitu: *niskala* (immaterial: material lepas dari sifat kebendaan: lubuk hati seseorang, jiwa yang paling dalam); *sakala-niskala* (material-immaterial: sang dewa mulai terwujud dalam hati seseorang); *sakala* (material: sang dewa menjadi obyek pencerapan panca indera). Hubungan tiga bentuk tersebut juga dikemukakan oleh I Kuntara Wiryamartana (dalam Dharsono, 2007: 31) yang menyatakan bahwa alam *niskala* yaitu alam yang tidak nampak atau tidak terindera, alam *sakala-niskala* yang wadag dan *tan wadag*

---

<sup>8</sup>Hierofani: “Yang Kudus” menampakkan diri (*hieron phainestai*) dalam benda-benda dunia dan atau di suatu tempat. (Eliade, Mircea. 2002. *Sakral dan Profan*. Yogyakarta: Fajar Pustaka Baru)

(terindera dan tidak terindera), dan alam *sakala*, yakni alam wadag di dunia ini merupakan wujud dari *metakosmos*<sup>9</sup>. Wujud tersebut dalam pandangan dunia atau tata alam (kosmologi) Jawa memiliki hubungan dengan mikrokosmos (manusia) dan makrokosmos (alam semesta). Dengan kata lain, hubungan wujud atau bentuk kosmos tersebut merupakan sifat imanensi ilahi.

Lebih rinci Harun Hadiwijono (1983: 27-28) mengemukakan hubungan tiga bentuk tersebut merupakan tiga tahap penjelmaan Siwa dalam kaitan untuk mewujudkan penyembahan para penganutnya, antara yang menyembah dan yang disembah. Penjelmaan Siwa dalam keadaan *niskala* berarti dirinya tanpa pembagian, tanpa campuran benda. Di sini menjelaskan bahwa keadaan Siwa sebelum ia membagi-bagi diri tanpa campuran benda sama sekali dan masih merupakan dewa yang tertinggi yang tersuci dengan sebutan nama Paramasiwa atau Parameswara (Tuhan yang tertinggi). *Sakala-niskala* berarti dengan dan tanpa pembagian atau dengan dan tanpa campuran benda yang menjelaskan bahwa Siwa telah mulai memiliki campuran, namun masih dalam keadaan dewa yang tinggi, disebut dengan nama Sadasiwa. Walaupun Sadasiwa masih dianggap dewa yang tinggi, namun ia telah memiliki hubungan dan tidak lagi dipandang sebagai dewa yang berada jauh di atas manusia, yang transenden, karena ia berada di dalam makhluk-makhluknya, yang imanen. Bahkan ia termasuk sebagai dewa yang dapat membagi-bagi diri. Adapun *sakala* berarti dengan pembagian, atau dengan campuran benda, yaitu keadaan Siwa yang telah membagi diri dan telah campur dengan benda serta menjadi kasar. Di sini Siwa dalam bentuk Trimurti (yang berwajah tiga) yaitu Brahma (menciptakan dunia), Wisnu (memelihara dunia), dan Rudra (melebur atau merusak dunia).

Dengan demikian dapat dikatakan bahwa *niskala*, *sakala-niskala*, dan *sakala* merupakan bentuk-bentuk metakosmos yang terwujud dalam kehidupan di dunia (mikrokosmos dan makrokosmos). Perwujudan tersebut sekaligus menunjukkan kesakralan dan sifat simbolik ruang berkaitan dengan sifat imanensi

---

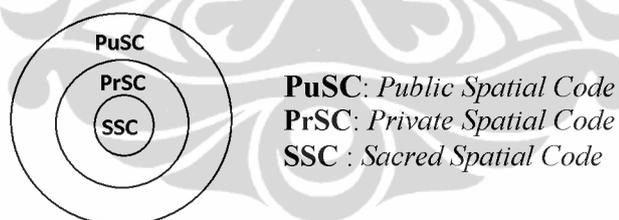
<sup>9</sup>Dalam bahasa Pali ditulis *metta*, (Skt: *maitra/maitre*) yang berarti cinta kasih, kemurahan hati, keramah-tamahan, persahabatan, perasaan ramah, penuh kasih (Kaharuddin, Pandit Jinaratana. Kamus Umum Bahasa Pali, Sanskerta, Indonesia. Jakarta: Santusita Publishing. 2007: 261)

ilahi. Secara tidak langsung menjadi sifat kosmologis yang berasal dari satu sumber, yaitu imanensi ilahi atau dewa yang tertinggi.

Pihak lain, berkaitan dengan sakralitas atau sifat simbolik ruang, Danesi dan Perron (1999: 194-198) memaparkan konsep ruang dengan melihat ciri-ciri kode ruang. Tipe *Sacred Spatial Codes* (SSC) dapat dilihat dari sifat ruang yang memiliki hubungan supranatural atau kegiatan spiritual yang terjadi. Adapun tipe *Public Spatial Codes* (PuSC) adalah tempat umum atau suatu tempat terjadinya interaksi komunal atau sosial secara rutin yang berlangsung terus-menerus, dan lain sebagainya. Selanjutnya tipe *Private Spatial Codes* (PrSC) dengan melihat rumah atau tempat tinggal yang merupakan tempat individu berada sebagai pemiliknya. Ciri ini berkaitan dengan sesuatu yang mewakili atau menyiratkan citra diri pemilik tempat dan menjadi representasi simbol pribadi. Keseluruhan representasi merujuk pada fungsi tempat dan perilaku yang ditunjukkan oleh pemiliknya.

Apabila dikaitkan dengan konsep-konsep terdahulu maka konsep ruang Danesi dan Perron dapat digambarkan seperti berikut:

**Gambar 2.3 Konsep Ruang Danesi dan Perron**



Penjelasan konsep ruang Danesi dan Perron adalah bahwa ruang umum (*Public Spatial*) sebagai makrokosmos berada paling luar sebagai tempat dari ruang pribadi (*Private Spatial*) yaitu manusia dan dirinya (mikrokosmos) yang di dalamnya terdapat inti ruang atau disebut ruang suci (*Sacred Spatial*) sebagai metakosmos (tempat dari dewa tertinggi) dan terdapat di dalam masing-masing ruang pribadi manusia. Persepsi tersebut dipandang dalam hubungan tiga realitas kosmos bahwa kesucian/kesakralan merupakan titik pusat atau bagian terdalam atau inti dari segala sesuatu yang dimiliki, baik oleh manusia maupun alam

semesta. Adapun kehidupan manusia berada di alam semesta. Oleh karena itu, gambaran konsep ruang Danesi dan Perron merupakan satu kesatuan lingkaran dengan SSC sebagai inti atau bagian terdalam dari lingkaran di luarnya, yaitu PrSC, dan bagian terluar lingkaran adalah PuSC yang menjadi landasan atau tempat bagi PrSC dan SSC.

Dengan demikian konsep ruang Danesi dan Perron juga dapat dianggap sebagai ruang simbolik dengan pembagian tiga ruang, seperti konsep ruang dalam tiga lapisan alam dalam pandangan-pandangan dunia. Oleh karena itu, dalam pembicaraan ruang simbolik TP hal tersebut akan sekaligus terkait dengan konsep ruang Jawa Kuna yang terdapat dalam karya sastra TP, terutama berkaitan dengan realitas kosmos di dalamnya.

M. Samsul Hady (2006: 1) menyatakan tentang tiga realitas kosmologis, bahwa makrokosmos merupakan alam semesta pada umumnya, mikrokosmos adalah manusia, dan metakosmos itulah yang disebut sebagai Tuhan. Ia mengungkapkan pula tentang korespondensi dan similaritas manusia (mikrokosmos) dengan alam semesta (makrokosmos), bahkan mempertegas kenyataan bahwa manusia dan alam semesta secara bersama mempresentasikan Sang Pencipta (metakosmos). Pandangan Hady berdasar pada penglihatannya bahwa dalam dimensi fisik manusia selaras dengan dimensi fisik alam semesta, yakni struktur dan bentuk organ-organ tubuh manusia menyerupai struktur dan bentuk benda-benda langit. Selain itu, ia berpendapat bahwa terdapat similaritas jiwa manusia dengan makhluk-makhluk spiritual di alam semesta, seperti malaikat, jin, setan, jiwa hewani, dan aktivitas mereka dalam berbagai keadaan di dalam kosmos yang kemudian disebut sebagai “dunia kecil”. Meskipun demikian, manusia merupakan totalitas yang lahir sekaligus dari tubuh ragawi dan jiwa spiritual yang dianggap sebagai makhluk serba mencakup untuk merujuk kepada manusia sempurna.

Hadiwijono (1983: 43) menegaskan bahwa pada hakikatnya manusia merupakan penubuhan atau penjelmaan dari dewa yang tertinggi, dan jiwa manusia dikatakan sama dengan dewa yang tertinggi itu sendiri sebagai jagat kecil (mikrokosmos). Dapat dikatakan bahwa jiwa manusia yang merupakan jagat kecil merepresentasikan sebuah ruang dalam diri manusia. Jiwa manusia sebagai ruang

dalam dirinya merujuk kepada dewa yang tertinggi, sehingga manusia dengan kesempurnaannya merupakan tempat dari dewa tersebut.

Hadiwijono (1983: 26) pun mengungkapkan bahwa dewa yang tertinggi dalam agama Siwa, ialah dewa Siwa itu sendiri yang memiliki beberapa penyebutan seseuai dengan keadaannya, antara lain yaitu Siwa dalam keadaan *Paramasiwa* sebagai dewa yang tertinggi tidak dapat digambarkan, diuraikan, dirumuskan, dibandingkan, karena meliputi segala sesuatu, kekal, tanpa dapat berkurang, dan tidak memiliki dengan hubungan apa pun, sehingga disamakan dengan “keadaan kosong” (sifatnya halus secara mutlak), kemudian disebut *Bhatara Parameswara* (Siwa sebagai dewa yang halus). Penyebutan itu menyiratkan yang tidak dapat dilihat, sehingga disebut *Paramatma* (Jiwa yang tertinggi) dan bahwa tempatnya sulit untuk disebut, yaitu *suksma sunya* merupakan kekosongan yang sangat halus. Raharjo (2008) menyatakan bahwa dalam konsep ruang Hindu, sifat kekosongan merupakan gambaran dari konsep Ketuhanan dalam makna “ada dan tiada”, sehingga kosong bermakna juga sebagai Mahasempurna.

Berdasarkan pandangan para ahli secara keseluruhan dapat dikatakan bahwa representasi ruang simbolik dalam kehidupan dunia, khususnya Jawa (Kuna) merupakan keterkaitan antara mikro-makro-metakosmos sebagai tiga realitas kosmos dalam tiga lapis alam. Keterkaitan tersebut tidak terpisahkan satu sama lain, karena ketiganya merupakan satu kesatuan dalam kemanunggalan ilahi sebagai wujud kesempurnaannya.

Secara umum tidak terdapat pergeseran yang mendasar dalam hubungan tersebut dari konsep Jawa Kuna hingga Jawa Baru. Perbedaan hanya terdapat pada istilah-istilah yang dikenal dalam masyarakat dari budaya yang melingkupinya. Dalam hubungan tersebut, terwujud bentuk-bentuk analogi yang selaras antara manusia (mikrokosmos), alam semesta (makrokosmos), dan Sang Pencipta (metakosmos) sebagai simbolik-simbolik dalam keberadaan ruang masing-masing (mikro-makro-metakosmos). Selain itu, ketiga bentuk wujud tersebut juga memiliki sifat-sifat sama yang dapat dianggap sebagai sifat kosmologis, bersumber dari satu sifat, yaitu “ilahi”, “sang pencipta”, “yang kudus”, “dewa yang tertinggi” atau yang disebut Tuhan. Representasi ruang simbolik yang

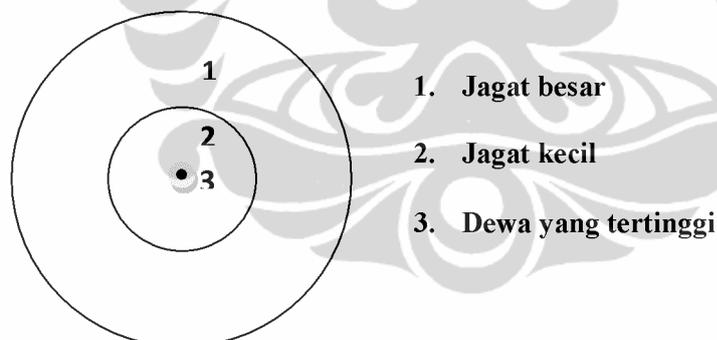
demikian, dapat pula dikatakan sebagai konsep vertikal-horizontal dalam ruang kosmos yang saling berhubungan dan memberikan keterkaitan satu kesatuan yang *manunggal*.

Hadiwijono (1983: 43) mengungkapkan bahwa kemanunggalan hubungan semacam itu dalam kepustakaan agama Siwa dan agama Mahayana di Jawa pada pokoknya sama, yaitu mengajarkan tentang hakikat manusia. Pada dasarnya manusia menjadi tempat dewa yang tertinggi melalui penjelmaannya di dalam jiwa manusia. Dan sebagai jagat kecil, manusia pun mengandung segala unsur yang ada di dalam jagat besar, yaitu bahwa:

“Hubungan antara jagat besar dan jagat kecil serta dewa yang tertinggi itu dapat digambarkan seperti lingkaran-lingkaran yang berpusat satu, dengan lingkaran yang terluar sebagai jagat besar, lingkaran berikutnya yang lebih kecil sebagai jagat kecil, sedang titik pusatnya ialah hati manusia, tempat kediaman dewa yang tertinggi”.

Gambaran tersebut oleh Hadiwijono divisualkan dalam bentuk melingkar dengan satu titik pusat berada di dalam, seperti berikut:

**Gambar 2.4 Konsep Ruang Harun Hadiwijono**



Seluruh pandangan terdahulu, memiliki kesamaan dalam menampilkan konsep ruang, baik tentang tiga lapis dunia (alam) maupun tiga realitas kosmos. Dengan demikian dapat dinyatakan bahwa ruang simbolik kesempurnaan dunia Jawa merupakan satu kesatuan hubungan tiga lapis dunia (*bhur-*, *bhuwah-*, *swahloka*) dan tiga realitas kosmos (*sakala*, *sakala-niskala*, *niskala*). Atau dapat pula dikatakan sebagai satu kesatuan *meta-*, *mikro-*, *makrokosmos* yang tidak terpisahkan. Apabila digambarkan dalam bagan akan terlihat memiliki kesejajaran seperti berikut:

Tabel 2.1 Konsep Ruang Simbolik Tiga Lapis Dunia dan Tiga Realitas Kosmos<sup>10</sup>

Tiga Lapis Dunia	BAWAH	TENGAH	ATAS
Tiga Lapis Alam	<i>Purwa</i>	<i>Madya</i>	<i>Wasana</i>
Tri Bhuwana	<i>Bhurloka</i>	<i>Bhuwahloka</i>	<i>Swahloka</i>
Tri Mandala/ Tri Angga	<i>Nista</i>	<i>Madya</i>	<i>Utama</i>
Tri Hitakarana	Tenaga ( <i>kaya</i> )	Fisik ( <i>angga</i> )	Jiwa ( <i>atma</i> )
Buddha	<i>Kamadhatu</i>	<i>Rupadhatu</i>	<i>Arupadhatu</i>
Tiga Realitas Kosmologis: Meta-, mikro-, makrokosmos	<i>SAKALA</i>	<i>SAKALA-NISKALA</i>	<i>NISKALA</i>
	Dengan pembagian	Dengan & tanpa pembagian benda	Tanpa pembagian
	Dengan campuran benda	Dengan & tanpa campuran benda	Tanpa campuran benda
	Material alam <i>wadag/terindra</i>	Material-immaterial alam <i>wadag &amp; tan wadag/terindra &amp; tidak terindra</i>	Immaterial alam yang tidak nampak/tidak terindra
Siwa	Siwa sebagai Trimurti (Brahma, Wisnu, Rudra)/Tripurusa (manusia)	Siwa sebagai Sadasiwa (memiliki hakikat dalam makhluk-makhluknya)	Siwa sebagai Paramasiwa/ Parameswara (Tuhan Tertinggi)
Buddha (Mahayana)	Nirmanakaya/ Trimurti/Tripurusa (manusia)	Sambhogakaya/ 8 Tathagata	Dharmakaya/ Diwarupa
Jawa Baru	Diri Sejati	Guru Sejati	Sukma Sejati
<b>Manusia</b>	<b>JASAD</b>	<b>AKAL</b>	<b>RUH/JIWA</b>

Terkait dengan kajian terhadap karya sastra TP, bagan dan gambaran ruang simbolik tersebut akan dieksplorasi untuk melihat representasi ruang simbolik yang terdapat di dalamnya, terutama berkaitan dengan pendasaran kosmogoni: penciptaan dunia (Pulau Jawa/makrokosmos) dan penciptaan manusia (mikrokosmos).

Berikut adalah klasifikasi ruang simbolik yang akan digunakan untuk mengkaji *Tantu Panggelaran* dalam penelitian ini.

### 2.3 Klasifikasi Ruang Simbolik

Keadaan makrokosmos (alam semesta dan segala isinya) dan mikrokosmos (manusia dan dalam dirinya) merupakan konsep dualitas atau lebih

<sup>10</sup> Tabel tersebut dibuat berdasarkan rangkuman dari beberapa konsep yang diajukan oleh para ahli yang telah dipaparkan dalam bab ini.

tepat disebut polaritas, atau dualitas polar. Hal itu untuk menunjukkan dua sisi atau dua aspek atau dua dimensi yang saling berkaitan—dalam diri manusia maupun alam semesta merangkum dualitas polar tersebut dalam berbagai bentuk dan wujudnya yang selaras, seperti siang dan malam, jauh dan dekat, tinggi-rendah, kesatuan dan keragaman, feminin dan maskulin atau laki dan perempuan atau jantan dan betina<sup>11</sup>, dan seterusnya. Konsep dualitas polar disebut juga sebagai prinsip keberpasangan yang merupakan prinsip eksistensial, sehingga mengikat segala sesuatu (Hady, 2006).

Kategorisasi di atas disebut sebagai klasifikasi dualis pada banyak suku bangsa. Klasifikasi dualis tersebut merupakan klasifikasi simbolik yang paling mendasar, baik sebagai kategorisasi alamiah maupun sosial-budaya dalam kehidupan masyarakat. Pada umumnya klasifikasi simbolik dualis mempunyai ciri saling kontras, bertentangan atau merupakan kebalikan. Secara umum, klasifikasi simbolik dualis terlihat pada hubungan mikrokosmos-makrokosmos atau ‘dunia kecil’-‘dunia besar’ atau ‘jagat kecil’-‘jagat besar’ atau ‘*jagat cilik*’-‘*jagat gedhe*’ (Koentjaraningrat, 1984: 432 dan Permana, 2006: 15). Levi-Strauss menyebut konsep tersebut sebagai *binary-opposition* ‘oposisi pasangan’. Dua kategori itu bisa bersifat mutlak, berupa gejala alam, seperti bumi-langit; suatu keadaan seperti hidup-mati; makhluk seperti manusia-binatang, manusia-dewa, laki-laki-perempuan, atau warna hitam-putih; namun dapat pula bersifat relatif seperti kiri-kanan, depan-belakang, kerabat-orang luar, kaum kerabat pemberi gadis-kaum kerabat penerima gadis, dan sebagainya (Koentjaraningrat, 1987: 229 dalam Permana, 2006” 15-16).

Selain pandangan dunia dalam klasifikasi dualis, terdapat pula pandangan dunia berdasarkan tiga realitas kosmologis. Pandangan yang kedua ini, menitikberatkan bahwa kesempurnaan kosmos merupakan satu kesatuan atau dalam hubungan kemanunggalan yang terdiri dari, makrokosmos (alam semesta), mikrokosmos (manusia), dan metakosmos (Sang Pencipta). Dalam pandangan keagamaan, khususnya yang berkembang pada zaman Jawa Kuna, kosmologi

---

<sup>11</sup>Gender di sini adalah kualitas-kualitas keberpasangan yang ada pada segala sesuatu dan merupakan prinsip kosmologis, psikologis, dan bersifat universal. Dengan prinsip ini—yaitu prinsip keberpasangan ini—setiap entitas di alam semesta, baik secara individual maupun dalam kerangka keseluruhan, memiliki aspek-aspek, dimensi-dimensi, dan keadaan-keadaan yang berpasangan.

memiliki tiga alam kehidupan yang bersifat niskala, sakala-niskala, dan sakala (Zoetmulder, Wiryamartana, Dharsono, Hady dan hadiwijono seperti yang telah dipaparkan terdahulu).

Pandangan lain berkaitan dengan klasifikasi simbolik ini, Dharsono (2007: 61) mengemukakan klasifikasi dengan bilangan sembilan didasarkan pada pandangan adanya jumlah sembilan dewa dan surga yang memiliki sembilan tingkat, yaitu:

“Bilangan sembilan berkaitan dengan apa yang disebut dengan Lobang hawa manusia (dua di mata, dua di hidung, satu di mulut, dua di telinga, satu di dubur, dan satu di kemaluan), delapan arah mata angin dengan satu di pusatnya, sembilan tingkat kahyangan (surga) dalam wayang, tingkat meditasi (yoga) dalam Budha dan sembilan dewa penjaga mata angin.”

Dharsono menjelaskan bahwa sistem klasifikasi simbolik tersebut menimbulkan interpretasi baru bahwa sembilan bilangan itu sebagai manifestasi dewa Siwa yang menggambarkan sifat niskalanya dalam tingkatan-tingkatan alam atas, surga atau kahyangan yang harus dilalui untuk mencapai kesempurnaan, yakni puncak surga atau nirwana.

Hadiwijono (1980: 46) menyebutkan 10 kategori untuk menentukan sebuah klasifikasi. 10 kategori tersebut diadopsi dari pandangan Aristoteles, yaitu:

“Substansi (manusia, binatang, dan lain-lain), kuantitas (dua, tiga, sepuluh, dan lain-lain), kualitas (putih, busuk, dan lain-lain), relasi (rangkap, separoh, dan lain-lain), tempat (di pasar, di rumah, dan lain-lain), waktu (kemarin, sekarang, besok, dan lain-lain), keadaan (duduk, berdiri, dan lain), mempunyai (bersepatu, bersuami, dan lain-lain), berbuat (mengiris, membakar, dan lain-lain), menderita (terbakar, terpotong, dan lain-lain). Kadang-kadang ia hanya menyebut delapan kategori. Yang paling penting ialah empat kategori yang pertama, yaitu substansi, kuantitas, kualitas, dan relasi”.

Meskipun Hadiwijono menyatakan empat kategori yang paling penting untuk menentukan sebuah klasifikasi dan Dharsono dengan bilangannya, namun secara keseluruhan terangkum dalam pandangan tiga realitas kosmologis, yaitu kemanunggalan antara metakosmos, mikrokosmos, dan makrokosmos. Seseuai dengan pandangan tersebut, kepercayaan Brahman menjelaskan bahwa dunia ini mengalir dari Brahman itu sendiri menjadi *Mahabrahmanda* atau makrokosmos dan *Brhatbrahmanda* atau mikrokosmos. Adapun Brahman yang dikenal sebagai dewa yang tertinggi itu, di sini dapat dikatakan merupakan metakosmos, sehingga kedudukan Brahman sama dengan Siwa dalam agama

Siwa (Heine-Geldern, 2004: 2-3 dan Hadiwijono, 1971: 48-49). Rupanya TP juga mewujudkan tiga realitas kosmos yang saling berkaitan itu dalam jalinan *kemanunggalan* antara Bathara Guru/Bathara Parameçwara dengan segala penjelmaannya sebagai metakosmos, Pulau Jawa (makrokosmos), dan manusia (mikrokosmos) sebagai kesempurnaan dunia Jawa. Bila klasifikasi konsep tiga realitas kosmos digambarkan akan terlihat pada bagan berikut ini:

Tabel 2.2. Konsep Tiga Realitas Kosmos

METAKOSMOS	<i>SAKALA</i> Dengan pembagian/ campuran benda Siwa sebagai Trimurti	<i>SAKALA-NISKALA</i> Dengan & tanpa pembagian/campuran benda Siwa sebagai hakikat dalam makhluk-makhluknya	<i>NISKALA</i> Tanpa pembagian/ campuran benda Siwa sebagai Parameswara (Tuhan Tertinggi)
MIKROKOSMOS	Alam <i>adag/terindera</i> Jasad	Alam <i>wadag &amp; tan wadag/</i> terindera & tak terindera Akal	Alam yang tak nampak/tak terindra Jiwa/Ruh
MAKROKOSMOS	Material Wujud benda	Material-immaterial Wujud makhluk hidup	Immaterial Tanpa wujud

Oleh karena itu, tiga realitas kosmos inilah yang akan digunakan untuk mengklasifikasikan ruang simbolik karya sastra TP seperti dalam paparan berikut.

### BAB 3

## RUANG SIMBOLIK *TANTU PANGGELARAN*

### 3.1 *Tantu Panggelaran* dan Gambaran Masyarakat Majapahit Akhir

Naskah sezaman dengan TP yang juga dianggap penting sebagai sumber pengetahuan untuk melihat kehidupan masyarakat pada zaman karya tersebut ditulis adalah *Korawaçrama* dan *Pararaton* (Poerbatjaraka, 1957: 57-73; Santiko, 1986: 120-122; Munandar, 2008: 23 & 128). Kedua kitab tersebut juga ditulis dalam bentuk prosa, namun *Korawaçrama* dinyatakan lebih muda dibandingkan TP. Penanda bahwa *Korawaçrama* lebih muda, antara lain dengan adanya penyebutan Sang Hyang Taya yang merupakan perkataan Jawa asli dan berkedudukan di atas Sang Hyang Parameswara (Bhatara Guru) (Poerbatjaraka, 1957: 68-69).

Santiko (1986: 120) menyatakan bahwa baik TP maupun *Korawaçrama* merupakan kitab yang diduga berasal dari lingkungan mandala dan memuat ajaran agama Siwa yang berbeda dengan apa yang diajarkan di India. Kedua kitab itu pun memiliki perbedaan, terutama dalam penyebutan Dewa tertinggi. TP memaparkan bahwa Siwa disebut juga Bhatara Guru atau Sang Jagatpramana sebagai dewa tertinggi; sedangkan dalam *Korawaçrama*, terdapat penyebutan yang berbeda di urutan atas Bhatara Guru, yaitu Sang Hyang Tunggal sebagai ayahnya.

Selanjutnya Santiko (1986: 122) menambahkan pula bahwa kedua isi kitab tersebut (TP dan *Korawaçrama*) berbeda dengan cerita yang berkembang di India, sehingga kedua kitab tersebut dapat dianggap asli Jawa. Gambaran keaslian ditunjukkan oleh cerita yang memuat tentang dewi Sri. Ia memberi pelajaran kepada manusia di Pulau Jawa agar dapat bercocok tanam; cerita dewi Uma yang tidak setia kepada Bhatara Guru karena telah melayani persenggamaan penggembala lembu; dan dewi Uma yang dikutuk menjadi Durgadewi; serta cerita dewa Trisamaya yang berkeliling Pulau Jawa memainkan wayang (*menmen*) agar manusia tidak dimangsa oleh Bhatara Kala

Selain itu, TP memuat banyak tempat-tempat suci dengan berbagai representasi, terutama yang berkaitan dengan kata *tantu*. Tempat-tempat suci itulah yang sering digunakan sebagai bahan acuan untuk pengecekan data tertulis

bagi para peneliti. Hal tersebut disebabkan oleh isinya yang dinyatakan asli Jawa, terutama tentang penciptaan dunia Jawa seperti yang telah diungkapkan terdahulu. Demikian pula dengan *Korawaçrama* yang kental dengan penyebutan nama-nama dewa asli Jawa. Bukti yang nyata adalah dengan dipindahkannya Sang Hyang Mahameru dari India ke pulau Jawa, maka berpindah pula dewa-dewa yang bertempat tinggal di puncaknya. Dengan kata lain, dewa-dewa India telah menjadi dewa-dewa Jawa (Poerbatjaraka, 1952; Soepomo, 1976; Santiko, 1986).

Pandangan Heine-Geldern (1942: 2-3) dengan landasan kosmogoninya, memberi pengetahuan tentang keadaan dunia bahwa Gunung Meru yang berada di Jambudwipa sebagai gunung kosmik atau pusat dunia (*the axis of universe*). Adapun TP sebagai sebuah karya sastra memberikan pengetahuan baru adanya perpindahan pusat konsentris dunia dengan adanya pemindahan puncak sang hyang Mahameru dari Jambudwipa/Jambudipa ke Yawadwipa/nusa Jawa (Pulau Jawa) (Pigeaud, 1924: 63-64). Perpindahan tersebut menjadikan perubahan di Pulau Jawa, dari kekosongan, ketidakseimbangannya hingga menjadi sempurna dalam sebuah kesempurnaan yang *langgeng*. Hal itu pun terwujud dengan adanya pembangunan *tantu-tantu* 'tempat-tempat suci' serta penciptaan, penyucian, dan pentahbisan manusia hingga mencapai kesempurnaan pula.

Dengan demikian, antara TP dan *Korawaçrama* tidak hanya merupakan kitab sezaman, namun memiliki kesamaan dalam hal isi cerita. Berbeda dengan *Pararaton*, yang mendekati kisah sejarah. Pada bagian awal dikisahkan tentang kehidupan Ken Arok sejak lahir hingga ajalnya, dan setengah bagian akhir dipaparkan tentang berdirinya kerajaan Majapahit hingga keruntuhannya (Poerbatjaraka, 1957: 70). Meskipun demikian, kitab ini dapat dijadikan sebagai acuan bagi TP untuk perkiraan keberadaan TP, sehingga dapat dikatakan bahwa TP hidup pada masa yang sama dengan kitab *Pararaton*. Bahkan *Pararaton* merupakan salah satu kitab yang digunakan sebagai acuan untuk melihat keadaan masyarakat dan pemerintahan zaman Mahapahit. Sehubungan dengan hal itu, berikut adalah gambaran masyarakat Majapahit akhir sebagai bandingan dengan masyarakat yang terdapat di dalam karya sastra TP

Masyarakat zaman Majapahit akhir terdiri dari tiga golongan, yaitu pertama, kaum agamawan: para pendeta Siwa-Buddha, wipra, dan kaum rsi;

kedua, raja dan para kerabatnya serta para pejabat negara yang berasal dari golongan ksatriya; dan ketiga, rakyat biasa yang disebut berdasarkan mata pencahariannya (Munandar, 1990: 135).

Masyarakat dalam karya sastra TP juga terbagi menjadi tiga golongan yang kurang lebih sama dengan keadaan masyarakat Majapahit akhir tersebut, yakni pertama, golongan rohaniwan: para pendeta Siwa dan Buddha, resi, pertapa atau wiku, dan *çisya* 'murid spiritual'; kedua, orang biasa yang juga disebut berdasarkan mata pencahariannya dan tempat tinggalnya; serta ketiga, raja dan pengawal raja.

Pada masa perkembangan kerajaan-kerajaan yang bercorak India di Jawa Tengah dan Jawa Timur, Raja dan para kerabatnya itu dianggap sebagai lapisan masyarakat kelas atas yang memegang dan menentukan kendali pemerintahan kerajaan. Mereka dibantu oleh para pejabat tinggi yang mempunyai hubungan dekat dengan raja serta kerabatnya. Dipandang dalam struktur masyarakat Jawa Kuna yang mengenal pembagian kasta dari pengaruh Hinduisme, mereka tergolong kasta ksatria. Para bangsawan dan pejabat-pejabat negara memiliki tugas utama menangani urusan pemerintahan di pusat maupun di negara-negara daerah. Demikian pula golongan ksatria, *hulubalang* dan pasukan pengawal, dituntut memegang teguh kesusilaan serta teguh melaksanakan tugas masing-masing (Munandar, 1990: 136).

TP menyebutkan empat nama raja, namun tidak disebutkan pemerintahan kerajaannya. Tiga raja hidup dalam kerajaan yang disebut negara dan satu raja tidak disebutkan negaranya, namun kemudian menjadi kepala pertapa di Geresik. Pertama, Sang Wawu-langit, raja di negara Mdang Gana, tidak memiliki pengawal, (Pigeaud, 1924: 60), namun mempunyai dua putri bernama dewi Kasingi dan dewi Madumali (Pigeaud, 1924: 88). Kedua, raja Bhatati dengan dua pengawal setianya, Mpu Kalotan dan Mpu Waju-kuning di negara Galuh (Pigeaud, 1924: 105). Selanjutnya disebutkan memiliki dua putra, yang pertama yang menjadi raja di Daha bernama raja Taki, yang kedua Tuan Cancuraja yang kemudian menjadi seorang wiku. Ketiga, Sri Maharaja Taki, putra tertua raja Bhatati, yang memiliki dua pengawal setia bernama Mpu Tapa-wangkeng dan Mpu Tapa-palet di negara Daha (Pigeaud, 1924: 112). Keempat, Raja Hundal

memiliki dua pengawal (Si Kajar dan Si Tënggëk) serta satu tabib (Bhugoleng) yang kemudian selalu menyertainya. Diceritakan bahwa raja Hundal memiliki kekuatan yang sama dengan raja Taki, namun terkalahkan pada saat pertempuran. Sebelum ia mengalami kekalahan total (meninggal), ia melarikan diri dan mengungsi ke gunung Kawi. Lalu ia memutuskan hidup sebagai wiku dan setelah dinobatkan oleh Bhatara Darmmaraja ia menjadi *dewaguru* di Geresik dengan tanda penobatan pakaian pertapa dari kulit kayu, disertai payung, kundala (cincin) dan pakaian (Pigeaud, 1924: 122). Dengan demikian hanya ada tiga negara yang terekam dalam TP.

Apabila ketiga negara tersebut diperiksa pada keberadaan negara di Majapahit, hanya Daha yang disebutkan sebagai salah satu negara dari 21 negara yang termasuk bagian dari kerajaan Majapahit sejak zaman keemasannya. Berdasarkan tulisan Hasan Djafar (1978: 36-37) 21 negara pada masa Majapahit, yaitu: Daha (Kediri), Jagaraga, Kahuripan (Janggala, Jiwana), Tanjungpura, Pajang, Këmbang Jënar, Wëngkër, Kabalan, Tumapel (Singhasari, Sengguruh), Singapura, Matahun, Wirabhūmi, Këling, Kalinggapura, Pandan Salas, Paguhan, Pamotan, Mataram, Lasëm, Pakëmbangan, dan Pawwanawwan. Nama lain yang disebutkan adalah Jiwana dan Paguhan. Dalam TP Jiwana disebutkan sebagai nama mandala yang bermula dari hutan yang dibuka untuk mandala (Pigeaud, 1924: 127). Adapun Paguhan hanya disebutkan sebagai tempat yang menunjukkan keberadaan makam atau kuburan Kalyasem yang dibuat untuk pertapaan, yaitu di sebelah tenggara Paguhan (Pigeaud, 1924: 104).

Selanjutnya Mulyana (1979: 204-5) dan Munandar (1990: 157) memberikan gambaran kehidupan rakyat biasa dalam masyarakat Majapahit terdiri dari dua golongan berdasarkan pemukimannya. Golongan pertama merupakan rakyat yang hidup di pedalaman, umumnya melakukan kehidupan pertanian atau kegiatan lain yang berkaitan dengan tradisi bertani. Golongan kedua, rakyat yang hidup di pemukiman-pemukinan pesisir utara Pulau Jawa, hidup sebagai nelayan atau berniaga dengan penduduk daerah lain di luar Jawa.

TP hanya menyiratkan rakyat golongan pertama dari beberapa matapencarian, keahlian perorangan, dan tempat tinggal mereka yang berada di *deça-deça*, sehingga menunjukkan strata sosialnya. Matapencarian yang

disebutkan antara lain, yaitu *mangantih/hangantih* ‘mengantih/memintal’, *maněmun* ‘menenun’ (Pigeaud, 1924: 60 & 108); *makakrama wwang tani* ‘berpenghidupan sebagai petani’, *makakrama adagang* ‘berpenghidupan sebagai pedagang’, *makakrama amahat* ‘berpenghidupan sebagai penyadap nira’, *makakrama ajagal* ‘berpenghidupan menjagal’ (Pigeaud, 1924: 62); *ataněk* 109 ‘penanak nasi/koki’ (Pigeaud, 1924: 109). Keahlian perorangan ialah *pande wsi* ‘pandai besi’, *hundahagi* ‘ahli bangunan’, *guru* ‘guru’, *papande mās* ‘pandai mas’, *nglukis* ‘pelukis’ (Pigeaud, 1924: 59); *ajalagrahā* ‘tukang batu’, *gunaning magawe praçada* ‘ahli membuat candi’, *gunaning magawe lumpang pamipisan* ‘ahli membuat panggilan’, *gunaning magawe rong* ‘ahli membuat lubang’, *widu* ‘penghibur’ (Pigeaud, 1924: 120); *abhelawa* ‘penjagal’ (Pigeaud, 1924: 127).

Sehubungan dengan strata sosial itu, Munandar (1990: 139) menyatakan tentang strata sosial bangsawan bahwa Raja dan kerabatnya serta pejabat-pejabat tinggi kerajaan di Majapahit merupakan elite penguasa yang mempunyai kedudukan istimewa. Mereka mempunyai hak memungut pajak dari rakyat, menetapkan daerah-daerah *swatantra* dan menguasai wilayah tertentu yang berada di dalam wewenang pemerintahannya. Hal ini menyiratkan bahwa mereka memiliki kekuasaan terhadap kehidupan bernegara.

Kehidupan bernegara tidak terdapat dalam TP, karena kehidupan keagamaan sudah merupakan keseharian yang dilakukan masyarakat di dalamnya. Dapat dikatakan bahwa TP tidak mengutamakan pada adanya negara, namun lebih pada keberadaan *patapan* dan *mandala*<sup>1</sup>. Sebagian besar masyarakatnya berada di pertapaan-pertapaan atau *mandala-mandala*. Bahkan pusat pemerintahan berada di *mandala* Kukub (Pigeaud, 1924: 109).

Kaum agamawan pada masa Majapahit mempunyai kedudukan lebih penting karena mereka turut berperan dalam susunan pejabat tinggi kerajaan. Bahkan selain menjadi pemimpin tertinggi dalam agama Hindu-Saiwa (*dhamadhyaksa ring kasaiwan* atau *saiwadhayaksa*) dan Buddha (*dhamadhyaksa ring kasogatan* atau *bodhya-dhyaksa*), mereka juga menduduki jabatan sebagai hakim agung yang membantu raja dalam memutuskan suatu masalah (Munandar,

---

<sup>1</sup>*Mandala* dibangun sebagai tempat pengajaran, pembebasan leluhur, dan pelepasan dari *pacagati sangsara* (Pigeaud, 1924: 83).

1990: 147) Dalam hal keagamaan raja dan para pejabat negara tidak diperbolehkan untuk campur tangan (Munandar, 1990: 139). Selain itu, Santiko (1986: 111) menambahkan pula adanya pejabat tinggi yang disebut *mantri-her-haji* bertugas mengawasi *karecyan* ‘tempat-tempat suci untuk para resi’.

Para *dhamadhyaksa* tersebut dinyatakan juga mengalami pergantian, terutama dikarenakan oleh kematian pejabat terdahulu. Pada umumnya mereka yang menjabat itu telah “putus ilmu dalam bidang keagamaan”, dan biasanya dialami oleh para pendeta yang sudah tua dan banyak pengalaman (Munandar, 1990: 148).

Demikian pula dalam TP, golongan rohaniwan memiliki kedudukan penting pada *tantu-tantu* ‘tempat-tempat suci’, khususnya di *patapan* ‘pertapaan’ dan *mandala-mandala*. Pergantian pemimpin (*dewaguru* ‘kepala pertapa’) terjadi juga di *mandala-mandala*, dan setiap pergantian *dewaguru* disertai tanda pentahbisan atau penobatan *payung, kundala, kalambi* ‘payung, cincin, dan pakaian’. Agaknya terdapat suatu perbedaan dengan masyarakat Majapahit akhir, rohaniwan dalam teks TP tidak bertugas membantu raja, mereka lebih memberikan ajaran kepada para *çisya* ‘murid spiritual’ yang hendak belajar ilmu agama *çaiwa sogata* ‘Siwa-Buddha’ (Pigeaud, 1924: 109). Bahkan pejabat-pejabat tinggi pun terdapat di dalam sebuah *mandala*, yaitu *mandala* Kukub. Jenis-jenis pejabat tinggi yang berada di *mandala* Kukub, disebutkan seperti dalam kutipan berikut:

*Kahucap ta sira hyang buyut ring Kukub, sang rsi Taruna-tapa-yowana, bhatāra Mahāguru ngaranira. Akweh ta hanak-çisyanira, yata tiningkah ta çisyanira masērēhan, lwirnyā: pangadyan, ulu-kěmbang-pakalpan, pwamah, pajanan, ataněk, abrih, akarapa, juru-hamañjang-hamañjing, kabhayan-panglayar, kabhayan-mandala, mahawanētha, bahudēnda, butwiçesa, asangding-among, kabhayan-pamkas. Mangkana lwirning masērēhan. (Pigeaud, 1924: 109)*

Terjemahan:

Diceritakanlah hyang leluhur di Kukub, sang resi Taruna-tapa-yowana, Batara Mahaguru namanya. Banyaklah murid-muridnya, kemudian diarahkanlah muridnya sebagai pejabat tinggi, yaitu: *pangadyan, ulu-kěmbang-pakalpan, pwamah, pajanan, ataněk, abrih, akarapa, juru-hamañjang-hamañjing, kabhayan-panglayar, kabhayan mandala, mahawanētha, bahudēnda, butwiçesa, asanding-among, kabhayan-pamkas*. Demikian macamnya pejabat tinggi

Berdasarkan kutipan tersebut terdapat 15 jenis pejabat tinggi dalam TP, yaitu:

1. *Pangadyan*: menjadi kepala/pemimpin
2. *Ulu-kembang-pakalpan*: pertapa yang halus
3. *Pwamah*: asisten/pembantu
4. *Pajanan*: pegawai negeri
5. *Atanĕk*: tukang masak
6. *Abrih*: pekerja khusus
7. *Akarapa*: pengumpul akar-akar dan tumbuhan-tumbuhan di hutan
8. *Juru-hamañjang-hamañjing*: golongan orang yang berfungsi religius
9. *Kabhayan-panglayar*: nama jabatan keagamaan
10. *Kabhayan mandala*: kepala/pemimpin mandala
11. *Mahawanĕtha*: kedudukan tinggi khusus
12. *Bahudĕnda*: ahli hukum
13. *Butwiĕsa*: pejabat yang dapat dipercaya/orang kepercayaan
14. *Asanding-among*: pengasuh/penjaga pendamping ?, mungkin pengawal (?)
15. *Kabhayan-pamkas*: pemimpin terakhir

Akan tetapi dari 15 jenis pejabat tinggi itu hanya tiga pejabat yang terlihat berperan, antara lain yaitu *Ulu-kembang-pakalpan*, ketika Bhatara Darmaraja mengutusnyanya mengirim pakaian pertapa dari kulit kayu serta *payung*, *kundala*, dan *kalambi* sebagai tanda penobatan raja Hundal menjadi kepala pertapa di Geresik (Pigeaud, 1924: 122); kemudian *Kabhayan-panglayar* dan *Butwiĕsa*, ketika *Bhatāra Mahāguru* akan mengadakan *kāryya bhojana* pada bulan *Haĕujimaĕa* (Pigeaud, 1924: 109).

Santiko (1986: 110) mengemukakan dari berbagai sumber bahwa pada masa Majapahit terdapat beberapa jenis tempat suci (sakral), yakni *parahyangan*, *prasada*, *sang hyang dharma sala*, *kuti dharma lpas* yang dibagi menjadi tiga kelompok, yaitu:

- 1) *Dharma Haji atau Dharma Dalm*
- 2) *Dharma Lpas*
- 3) Sekelompok tempat sakral yang statusnya belum jelas.

*Dharma Haji* atau *Dharma Dalm* tersebut merupakan tempat-tempat suci bagi para raja dan keluarganya. *Dharma Lpas* ialah tempat-tempat suci yang didirikan di atas tanah sebagai hibah dari para raja kepada *rsi-saiwa-sogata* untuk pemujaan kepada dewa-dewa dan untuk menunjang keperluan hidup mereka (Santiko, 1986a: 131). Adapun gambaran tempat suci dalam TP terdiri dari ruang dan tempat-tempat suci yang secara rinci dipaparkan pada subbab ruang simbolik TP.

Santiko (1986: 112-114) menyatakan bahwa TP merupakan salah satu kitab yang banyak membicarakan tentang *mandala* disebut pula *kadewaguruan* yang dipimpin oleh *dewaguru* 'kapala pertapa'. *Mandala* disamakan dengan *patapan* yang keduanya merupakan tempat untuk mengasingkan diri dan bertapa. Perbedaannya, *patapan* tempat bertapa bagi perorangan dalam waktu tertentu untuk memperoleh sesuatu yang diinginkan, sedangkan *mandala* merupakan sebuah kompleks perumahan para pertapa yang sifatnya permanen.

Demikian pula *patapan* dan *mandala* dalam TP, memiliki ciri masing-masing sebagai tempat suci. *Patapan* merupakan tempat bertapa yang lebih bersifat pribadi atau perorangan, misalnya *tinher ing argga Pinton patapan bhatari Umā, hlētañ jurang saking patapan bhatara Guru* (selanjutnya pertapaan batari Uma di puncak gunung Pinton, terpisah jurang dari pertapaan Bhatara Guru (Pigeaud, 1924: 70). Nama-nama *patapan* disesuaikan dengan nama daerah atau tempat didirikannya *patapan*, atau berasal dari sebuah peristiwa yang mengiringi terjadinya *patapan* tersebut. Misalnya peristiwa yang dialami Bhatari Uma ketika mendatangi *patapan* Bhatara Guru, karena ia tersandung kayu yang tajam seperti taji dari besi, *patapan* Bhatara Guru menjadi bernama Kayutaji (Pigeaud, 1924: 70). Adapun *mandala* merupakan tempat yang lebih luas dibandingkan *patapan*, dapat dikatakan sebagai sebuah kompleks yang terdiri dari bangunan-bangunan, termasuk *patapan*. Di dalamnya terdapat tempat bagi dewaguru, asrama atau tempat latihan, dapat dikatakan sebagai sebuah kompleks pengajaran yang terdiri dari *patapan* laki-laki dan *patapan* perempuan, tempat tinggal para *abēt* (golongan rohaniwan khusus) dan bagi pejabat religi desa (Pigeaud, 1924: 81).

Dengan demikian dapat dikatakan bahwa TP merupakan kitab yang penting pada zamannya. TP sebagai karya sastra memberi gambaran pula tentang

keadaan masyarakat Majapahit akhir, khususnya berkaitan dengan golongan keagamaan yang berada di daerah Kutritusan. Sehubungan dengan hal itu, TP merepresentasikan tiga golongan masyarakat yang terdiri dari para rohaniwan, rakyat biasa, dan raja. Meskipun tidak terdapat pemerintahan kerajaan, namun raja turut mengembangkan kehidupan keagamaan di lingkungannya. Kehidupan para pertapa dari dua aliran keagamaan (Siwa dan Buddha) secara berdampingan dengan rukun, memberikan keteladanan kerukunan hidup beragama. Bahkan aspek pengajaran dan ajaran masing-masing agama tersebut saling mendukung dan saling melengkapi.

Sehubungan dengan itu, karya sastra TP memuat kisah penciptaan manusia dan Pulau Jawa dengan berbagai isinya yang merepresentasikan konsep ruang berkaitan dengan budaya Jawa (Kuna). Akan tetapi perlu diteliti lebih lanjut keberadaan ruang berdasarkan konteks yang terdapat di dalamnya. Untuk sementara dikatakan bahwa penataan ruang dalam karya sastra TP mengikuti bentuk lingkaran dari kosmogoni dengan Gunung Mahameru sebagai pusat kosmos dan bagian-bagian ruang lainnya mengitari gunung tersebut.

Pada dasarnya TP sebagai sebuah karya sastra mendapatkan pengaruh dari tradisi masyarakat yang mempercayai bahwa pusat “dunia” adalah gunung, sehingga narasi penciptaan di dalamnya merupakan pendasaran dunia (kosmisasi) sebagai sesuatu yang tidak homogen. Pernyataan ini diketahui dari narasi awal teks TP yang memaparkan bahwa Pulau Jawa yang masih bergerak berpindah-pindah itu disebabkan oleh tidak ada manusia dan gunung-gunung, serta Gunung Mahameru sebagai lingga di dunia masih berada di Jambhudwipa (Pigeaud, 1924: 57).

Selain itu, dari pengetahuan ruang simbolik TP yang diperoleh pada awal teks, yaitu tentang penciptaan Pulau Jawa. TP memuat konsep ruang simbolik dari bumi atau Pulau Jawa yang masih dalam keadaan bergoyang ke sana ke mari dan bergerak berpindah-pindah itu serta kosong karena tidak ada manusia dan gunung-gunung, tidak ada peradaban, hingga terjadinya transformasi ruang dari bumi *Jambudipa* ‘India’ ke bumi *Yawadipa* ‘Jawa’ dengan pemindahan Sang Hyang Mahameru. Perpindahan tersebut secara tidak langsung membawa serta konsep budaya dari Hindu-Buddha di India ke dalam budaya Jawa. Aktualisasi Hindu-

Buddha-Jawa sebagai sebuah sinkretisme budaya tersebut, terdapat dalam jalinan cerita TP yang dikisahkan dengan *setting* ‘latar tempat’ penempatan gunung-gunung, pembentukan *deça* ‘desa’, *nagara* ‘negara’, pembukaan hutan untuk *patapan* ‘pertapaan’ dan *mandala* ‘mandala’ yang mengikat antar-ruang merupakan sebuah simbol yang merepresentasikan konvensi dalam konteks budaya karya sastra TP. Pada seluruh kisah TP, dari penempatan dan pembangunan ruang-ruang serta segala aktivitas yang terjadi bersifat simbolik, kemudian disebut sebagai ruang-ruang simbolik.

Untuk memperoleh gambaran ruang simbolik TP tersebut, pengertian istilah *Tantu Panggëlaran* dan konsep *tantu* dalam TP perlu dipahami lebih dulu dalam paparan berikut ini.

### 3.2 Pengertian Istilah *Tantu Panggëlaran*

*Tantu Panggëlaran* (TP) sebagai judul naskah telah memuat makna yang menyiratkan sebuah ruang simbolik. Istilah tersebut dirasa perlu dipaparkan di sini, sebab ada perbedaan antara istilah yang digunakan pada judul dan dalam teks. Pada bagian awal teks dalam naskah yang digunakan oleh Pigeaud tertulis kata *Tantu Paglaran* (1924: 57), sementara itu pada bagian akhir atau dalam kolofon tertulis kata *Tantu Panglaran* (1924: 128). Akan tetapi Pigeaud (1924: 57) memberi keterangan pada catatan kaki, bahwa teks pada naskah lain, naskah C, D, E menggunakan kata *Tantu Panggëlaran*. Kemudian Pigeaud sendiri menggunakan *Tantu Panggëlaran* sebagai judul disertasinya dan membiarkan teks dalam naskah tetap tertulis *paglaran* dan *panglaran*. Oleh karena itu, dalam kajian ini pun menggunakan kata *Tantu Panggëlaran*. Selain merujuk pada judul yang ditulis Pigeaud, judul tersebut sudah lebih umum dikenal dalam khazanah kesusastraan Jawa, serta digunakan pula oleh para peneliti lain yang telah disebut terdahulu.

Pigeaud (1924: 20-21) dalam disertasinya yang berjudul *de Tantu Panggëlaran*, mengemukakan beberapa pandangan terhadap arti *Tantu Panggëlaran* tersebut. Pertama, kata *tantu* yang ditulis berulang kali sebagai

sinonim dari kata *pratista*<sup>2</sup> dan *jagat* ‘dunia’, memiliki arti “pendirian atau pembangunan”. Oleh karena itu, frase *Tantu panggalaran* menunjukkan komposisi “dibangun untuk sebuah aturan”. Kedua, kata *tantu* dalam judul diartikan sebagai “kawat” dengan maksud digunakan sebagai metaforis atau kiasan. Digabungkan dengan kata *panggëlaran* ‘penyebaran’, menunjukkan hubungan dengan penjelasan teks tentang “belajar” (atau *anggëlarakën* = *mājar* ‘mengajar/melatih’) dan menyebarkannya. Ketiga, pada umumnya diartikan “pembangunan” atau “perkembangan”, sehingga judul akan lebih bebas diterjemahkan sebagai “proses pembangunan atau perkembangan”. Keempat, *tantu* juga merupakan representasi dari *kaneng tantu* yang dipengaruhi oleh ‘tabu’, ‘mengutuk’, dan *matantu* ‘aturan tabu untuk melakukan suatu perjanjian’. Berkaitan dengan “tempat” sebagai arti penting yang dapat digunakan, apabila *tantu* dianggap sebagai singkatan dari *atantu* ‘urutan tempat tabu’. Arti tersebut khususnya digunakan dalam pengertian ‘tempat-tempat suci’ (*tantu Hyang, Tantu*). Terakhir, dalam bahasa sehari-hari yang lebih baru memiliki arti ‘keteraturan’.

Pihak lain, Mary Zurbuchen (1980: 296 & 299) pada bahasan tulisannya yang berjudul “*Weaving the Text*” in *Old Javanese* mengemukakan bahwa judul teks memberikan informasi penting. *Tantu Panggëlaran* merupakan frase polisemik. Kata *tantu* dapat berarti ‘tempat’ atau ‘benang’, *string, kord*. Adapun *panggëlaran* yang berasal dari kata *gëlar* memiliki arti “menyebarkan, menyusun, atau garis pertempuran, tempat perjuangan”. Dengan artikel definit *ng*, kata tersebut berarti “penyusunan, penyebaran, hamparan, penjelasan” yang spesifik. Medan pertempuran imajiner tersebut meliputi usaha meditasi, sebagaimana pertapa harus menundukkan hasratnya dan menanggung godaan mental serta fisik

---

<sup>2</sup>*Pratistha*: dalam bahasa Sanskerta ditulis *pratisthā* dengan arti tetap(nya) berdiri, kestabilan, kemantapan, keseimbangan; dasar, basis, fondamen, wadah, tempat tinggal, kediaman, rumah; kesentosaan, ketenangan; pendirian (sebagai patung, dan sebagainya); penyelenggaraan upacara pentahbisan, upacara peresmian (bangunan, monumen, patung, candi), penyelesaian janji; setiap upacara untuk mendapatkan kekuatan adikodrati dan daya magi) ditempatkan, berdiri dengan teguh, bertempat tinggal tetap, didirikan dengan teguh atau tetap; telah duduk, berkedudukan, bertempat tinggal, mempunyai kedudukannya (sebagai raja), bersemayam dalam hati (tentang dewa); tempat suci yang tetap disucikan untuk dewa (tempat kedudukan dewa yang tetap dan patungnya didirikan); cf *Śiwapratistha*, etc; upacara pendirian lingga (*wuṅkal susuk*, patung atau arca dewa, dan sebagainya) upacara penyucian candi, upacara mendatangkan/turun (dewa), upacara memperoleh kekuatan adikodrati. *Pratistha* sebagai upacara; dalam *Negarakrtagama* berkali-kali digunakan untuk tempat suci bagi dewa bilamana datang turun dan bertempat tinggal (Zoetmulder, 2006 :855; 1982: 1409-1410)

dalam rangka meraih tujuan spiritual. Teks TP memuat lokasi di mana meditasi dilaksanakan oleh orang Jawa di masa lampau, sehingga *Tantu Panggëlaran* merupakan “tempat-tempat di mana ada daya tahan”. Namun *panggëlaran* juga dapat menunjuk pada susunan penjelasan teks, pada unit-unit linguistik dalam ujaran. Jika *tantu* dimaknai sebagai benang, maka judul dapat berarti “Menenun Teks” atau “Benang Cerita”. Dalam hal ini, judul karya tersebut sangat menunjuk pada proses pemberiannya. Oleh karena itu, Zurbuchen menyimpulkan bahwa judul *Tantu Panggëlaran* memiliki makna *the weaving of language into text* ‘tenunan bahasa ke dalam teks’. Kesimpulan tersebut dibuat dalam rangka penelitiannya terhadap tiga paragraph awal teks TP dalam bidang linguistik dengan menggunakan teori wacana linguistik.

Pada dasarnya kata *tantu* memiliki beberapa arti. Dalam bahasa Sanskerta berarti benang, tali, kawat, senar, garis, barisan, deretan; rangkaian penyelenggaraan korban; siapa pun yang menumbuhkan/memperkembangkan keluarganya dalam urutan biasa; atau apa saja yang berkesinambungan. Dalam bahasa Jawa Kuna, juga diartikan benang dan tali; dalam arti lain: sebab kesinambungan/kelancaran, keadaan yang terus-menerus (kedudukan yang tetap); rangkaian (isi) cerita; garis (kesinambungan) yang tetap; urutan tata tertib yang tetap, penegakan tata tertib dunia (dunia = Jawa); atau tempat suci yang didirikan untuk menegakkan/memelihara tata tertib. TP 57: *nihan sang hyang tantu pa(y)gëlaranya*; 57; 61; 70; 81; 90; 99; 104<sup>3</sup> (Zoetmulder, 2006: 1203; & 1982: 1933).

Arti-arti *tantu* tersebut dapat dipilih sesuai konteks dalam kalimat dan tujuan penerjemahan. Dalam kajian ini untuk menerjemahkan kata *tantu* diartikan sebagai ‘tempat suci (yang didirikan untuk memelihara tata tertib dunia)’ atau ‘tempat suci’ saja. Arti lain memungkinkan dipilih sesuai dengan konteks dalam kalimat dan tetap memperhatikan tujuan penelitian yang berkaitan dengan ruang simbolik, sehingga dapat berarti ruang suci atau tempat suci.

Adapun kata *panggëlaran* berasal dari kata *gëlar* mendapat imbuhan *paN-* menjadi berarti tempat di atas mana sesuatu dibentangkan, dan lain-lain (atau

---

<sup>3</sup>Nomor-nomor tersebut merupakan keterangan nomor halaman dalam teks TP Pigeaud 1924 yang diberikan oleh Zoetmulder untuk menunjukkan bahwa pada halaman-halaman itu terdapat teks yang berkaitan dengan kata *tantu*.

*anjġlar*). *Anjġlar* berarti membentangkan, menyusun, menghampar, menyebarkan, meluaskan, memberi bentuk kepada, membabarkan dalam bentuk yang tampak (dewa melalui yoga), melaksanakan (yoga, mantra); menempatkan, menetapkan. Akan tetapi kata *paglaran* perlu pula diartikan di sini, karena memang kata itulah yang muncul dalam awal teks TP. ***Paglaran*** juga memiliki kata dasar *ġlar* memperoleh awalan *pa* dan akhiran *an*, berarti tempat pasukan diatur, tempat rakyat berkumpul, dan lain-lain (atau *agġlar*). Arti *agġlar* sendiri, yaitu terbentang, tersusun, terbentuk (berderet), berdiri (duduk) dalam urutan atau deretan yang teratur; menyusun (gelar perang), melaksanakan (yoga, pertandingan dan lain-lain) (Zoetmulder, 2006: 286; & 1982: 509-510).

Memperhatikan dua arti tersebut, ada yang sama dan ada yang berbeda. Apabila kata *panglaran* pada kolofon dapat dianggap sama dengan *pangġlaran* maupun *paglaran*, arti yang sama pun dapat dipilih yaitu pembabaran dalam bentuk yang tampak (dewa melalui yoga), melaksanakan (yoga, mantra). Kedua arti tersebut memiliki makna simbolik yang merepresentasikan latar belakang budaya karya sastra TP, yaitu kehidupan keagamaan Siwa dan Buddha. Untuk kepentingan kajian penelitian ini, pilihan arti akan disesuaikan dengan konteks, yaitu judul dapat memiliki makna lebih luas dibandingkan dalam teks sebagai sebuah ruang. Berdasarkan arti tersebut, baik ‘membabarkan dalam bentuk yang tampak (dewa melalui yoga)’ maupun ‘melaksanakan (yoga, mantra)’, memiliki makna adanya sebuah wilayah sebagai tempat yang digunakan untuk melakukan kedua tindakan tersebut, sehingga merepresentasikan adanya sebuah ruang yang bersifat simbolik.

Mangacu pada pandangan terdahulu, arti kata *tantu* dan *pangġlaran/paglaranya/panglaran* berkaitan dengan makna ruang maupun tempat yang bersifat simbolik, sehingga dapat diartikan ‘pembabaran tempat suci dalam bentuk yang tampak’ atau ‘tempat suci untuk melaksanakan yoga’. Dengan demikian, istilah *Tantu Pangġlaran* diartikan sebagai ‘pembabaran tempat suci’.

Berkaitan dengan isi teks yang menceritakan Pulau Jawa, penciptaan manusia, dan segala isinya, dapat dikatakan bahwa TP memaparkan kisah tentang kosmologi Jawa. Oleh sebab itu, *tantu pangġlaran* dapat diartikan lebih khusus, yaitu ‘membabarkan tempat suci dunia Jawa’. Secara garis besar manusia dengan

dirinya (mikrokosmos) dan Pulau Jawa beserta segala isinya (makrokosmos) sebagai ruang simbolik *Tantu Panggelaran*. Dengan kata lain, untuk selanjutnya pemaknaan tempat suci berkaitan dengan mikrokosmos dan makrokosmos dalam satu kesatuan “dunia Jawa”. Hal ini untuk mempertegas bahwa “dunia Jawa” sebagai ruang simbolik yang dihadirkan dalam TP merepresentasikan satu kesatuan kosmos sebagai ruang dan tempat suci dalam kosmologi Jawa. Untuk lebih memahami ruang simbolik TP berikut ini paparan konsep *tantu* dalam teks TP sebagai dasar pemaknaan selanjutnya.

### 3.3 Konsep *Tantu* Sebagai Ruang Simbolik

TP memaparkan ruang dan tempat suci dalam satu kesatuan kosmos atau “dunia Jawa”: dari penciptaan manusia hingga mencapai kesempurnaan bersamaan dengan Pulau Jawa yang tidak seimbang hingga menjadi seimbang dan mencapai kesempurnaannya pula. Representasi tersebut dilihat berdasarkan konteks pemikiran filosofis yang mendasari pandangan kehidupan manusia dalam dunia spiritual Jawa, khususnya Jawa Kuna seperti yang telah diungkapkan terdahulu.

*Tantu* dapat dideskripsikan berdasarkan makna kata *tantu* itu sendiri, yaitu *tantu* yang diikuti oleh kata lain, dan kata-kata yang merepresentasikan sebuah *tantu*. *Tantu* yang diikuti oleh kata lain, misalnya *tantu pratistha* ‘tempat bersemayamnya dewa’ (Pigeaud, 1924: 61), *tantu bhatari Uma* ‘tempat suci/tinggal Bhatari Uma’ (Pigeaud, 1924: 70). Adapun kata-kata yang merepresentasikan sebuah *tantu*, misalnya *gunung* ‘gunung’ yang merupakan *axis mundi* merepresentasikan bahwa pada gunung tersebut terdapat tempat suci atau merupakan ruang suci, *patapan* ‘pertapaan’ dan *mandala* ‘mandala’ sudah dapat dipastikan merupakan tempat suci untuk melaksanakan tapa dan belajar ilmu keagamaan, dan seterusnya.

Pertama, dalam teks TP terdapat 15 kata *tantu*, yaitu *Sang Hyang Tantu paglaranya* ‘Sang Hyang memabarkan Tempat Sucinya’ (Pigeaud, 1924: 57), *tantu bhatāra mayughā* ‘tempat suci bhatara melakukan yoga’ (Pigeaud, 1924: 57), *tantu hyang Brahmā Wisnu magawe manūsa* ‘tempat suci hyang Brahma Wisnu membuat manusia’ (Pigeaud, 1924: 58), *tantu hyang Brahmā pande wsi*

‘tempat hyang Brahma sebagai pandai besi’ dan *tantu hyang Brahmā kapande wsi* ‘tempat hyang Brahma menjadi pandai besi’ (Pigeaud, 1924: 60), *tantu pratista ri Yawadipa* ‘tempat suci upacara pendirian lingga di pulau Jawa’ (Pigeaud, 1924: 61), *tuminggalaknatantu hyang* ‘supaya meninggalkan tempat suci kedewataan’ (Pigeaud, 1924: 61), *tantu bhatāri Umā* ‘tempat suci/tinggal Bhatari Uma’ (Pigeaud, 1924: 70), *tumulusakna magawe tantu praçista ri Yawadipa* ‘melestarikan tempat suci yang tetap bagi para dewa di pulau Jawa’ (Pigeaud, 1924: 81), *tantu praçista ri sang hyang Mahameru* ‘tempat suci yang tetap di sang hyang Mahameru’ (Pigeaud, 1924: 90), *tumulusaknamagawe tantu ri Yawadipa* ‘melestarikan tempat suci di pulau Jawa’ (Pigeaud, 1924: 104); *matilël atantū<sup>4</sup> satampakning kuntul anglayang* ‘meninggalkan jejak barisan (tempat suci) seperti tapak bangau melayang’<sup>5</sup> (Pigeaud, 1924: 104), *ri tantunira hyang Brahmā pande wsi* ‘di tempat suci hyang Brahma sebagai pandai besi’ (Pigeaud, 1924: 116), dan pada akhir teks dalam kolofon terdapat dua kali penyebutan *tantu panglaran* (Pigeaud, 1924: 128) memiliki arti yang sama dengan kata *tantu* di awal teks TP.

Kedua, kata-kata yang menyiratkan *tantu* atau dinggap sebagai *tantu* terdiri dari dua kategori, yaitu (1) Kata yang secara budaya diartikan sebagai/mengacu pada wilayah atau tempat suci, antara lain Bhatarā Parameswara (nama lain Siwa sebagai dewa yang tertinggi berada dalam dimensi *niskala*), gunung (gunung), *patapan* (pertapaan), *mandala*, *swargga* (surga), kahyangan, akaça (angkasa/langit). (2) Tempat suci yang terjadi karena terdapat peristiwa suci (sakral) atau didirikannya tempat suci pada wilayah atau tempat tersebut, antara lain *sagara* (samudra), *loh/lwah* (laut), *sma* (makam).

Oleh karena itu, berdasarkan konteks kalimatnya, *tantu* dapat dibagi menjadi dua tipe, yaitu *tantu* sebagai ruang yang menggambarkan sebuah wilayah atau area tertentu dan *tantu* sebagai tempat. *Tantu* sebagai ruang direpresentasikan dari frasa *tantu paglaran/panglaran* yang melingkupi *tantu* lainnya. *Tantu* tersebut memiliki sifat kesucian sehubungan dengan pembabaran tempat-tempat

<sup>4</sup>Telah dikoreksi oleh Zoetmulder dalam *Old Javanese English Dictionary*, 1982: 1934 menjadi *matinggala tantu* meninggalkan jejak barisan

<sup>5</sup>Merupakan metafora untuk menggambarkan bahwa terdapat tempat suci yang tidak dapat dilihat dengan panca indera.

suci di dalamnya. Pulau Jawa sebagai ruang simbolik dunia dalam skala besar dan merupakan sebuah area dari beberapa *tantu*.

*Tantu* yang merepresentasikan sebuah area dan memiliki sifat kesucian ditunjukkan pula oleh kata lain yang menyiratkan makna atau arti yang sama yaitu *pratistha* dan *pawitra*. Kata *pratistha* telah dibahas terdahulu oleh Pigeaud sebagai sinonim kata *tantu*. Salah satu arti kata tersebut yaitu tempat suci bagi para dewa (lihat halaman 43). Adapun kata *pawitra* muncul dalam teks TP ketika para dewata meletakkan puncak Sang Hyang Mahameru di ujung timur Pulau Jawa. Mereka menyerukan kata tersebut untuk Sang Hyang Mahameru, sehingga puncak Sang Hyang Mahameru yang berada di ujung timur Pulau Jawa diberi nama **Pawitra** (*“Ih pawitra” ling ning dewata kabeh; yata ring Pawitra ngaranya mangke pucak sang hyang Mahāmeru*) (Pigeaud, 1924: ). Beberapa arti kata *pawitra* merujuk pada kata suci, bersih, murni, kudus, keramat (Zoetmulder, 2006: 799). Dengan kata lain, Sang Hyang Mahameru sesungguhnya dari sejak hadirnya di Pulau Jawa telah dinyatakan kesucian, kekudusan, atau kekeramatannya. Dalam teks TP kata *pawitra* hadir kembali untuk menegaskan daya kesucian sinar putih yang muncul di puncak Sang Hyang Mahameru *“Ika pawitra nggoning sang hyang”* (Pigeaud, 1924: 85). Berikutnya hanya muncul untuk menyebutkan nama gunung tersebut. Dapat dianggap, kata *pawitra* dikhususkan untuk penyebutan area suci puncak Sang Hyang Mahameru yang berada di ujung timur Pulau Jawa tersebut. Pangkalnya yang berada di ujung barat Pulau Jawa bernama gunung Kelasa.

Pulau Jawa sebagai *tantu* merupakan ruang (makrokosmos) yang melingkupi penempatan gunung-gunung, penciptaan tempat-tempat suci, penciptaan manusia dan lain sebagainya. Dengan kata lain, *tantu* ‘ruang’ merujuk pada bentuk yang mengatasi tempat-tempat dalam kehidupan yang maha luas, sehingga ruang merupakan wujud yang tak terbatas. Mengacu pada konsep ruang tersebut, *tantu* sebagai ruang simbolik merupakan representasi *Sang Hyang Tantu paglaran* (pada awal teks) dan *tantu panglaran* (akhir teks/kolofon) seperti kutipan berikut:

*Nihan sang hyang Tantu paglaranya, kayatnakana de mpū sanghulun, sa māharēpa wruherika; ndah ndah pahenak tangdenta mangrēngě ring kacaritaniā nusa Jawa ring acitkala” Iki manusa tanana, nguniweh sang hyang Mahāmeru tan hana ring nusa Jawa; kunang kahananira sang hyang*

*Mandalagiri, sira ta gunung magóng aluhur pinakalinggāning bhuwana, mungguh ring bhūmi Jambudipa. Yata matangnyān henggang henggung hikang nusa Jawa, sadakāla molah marayĕgan, hapan tanana sang hyang Mandaraparwata, nguniweh janma manusa. (Pigeaud, 1924: 57)*

Terjemahan:

Demikian pembabaran **Sang Hyang Tantu** (Tempat Suci) dalam bentuk yang tampak (dewa melalui yoga), sebagai bakti kepada Tuan, berharap akan memperhatikan di sana; Silakan bersiap mendengarkan diceritakannya Pulau Jawa pada dahulu kala. Di sini manusia tidak ada, bahkan Sang Hyang Mahameru tidak ada di Pulau Jawa; adapun keadaan Sang Hyang Mandalagiri, ialah gunung besar dan tinggi dijadikan sebagai lingga di dunia, bertempat di bumi Jambudipa. Oleh karena itu Pulau Jawa bergoyang ke sana ke mari, selalu bergerak berpindah-pindah, sebab tidak ada Sang Hyang Mandaraparwata, apalagi kelahiran manusia.

*“Iti sang hyang Tantu panglaran, kagaduhana de sang matakitati, kabuyutan ing sang Yawadipā, caturpakandan, caturpaksa, kabuyutan ring Nanggaparwata. Mwah tanpasasangkalā, mulanikang manūsa Jawa, duk durung sang hyang Mahāmeru tka ring Jawa, sawusira tibeng Jawa; mangkana nimitanya tanpasasangkalā, reh yang ing purwwa.  
” (Pigeaud, 1924: 128)*

Terjemahan:

Tamat/selesai Sang Hyang Tempat Suci melaksanakan yoga, diluhurkan oleh para pertapa, di tempat-tempat suci kuno di pulau Jawa, oleh *caturpakandan*, *caturpaksa*, dan tempat suci kuno di Nanggaparwata. Lagi pula tanpa tarikh, permulaannya manusia Jawa, ketika sang hyang Mahameru belum sampai di Jawa, hingga akhirnya sampai di pulau Jawa; demikian sebabnya tanpa tarikh, oleh karena masa dahulu.

Pada dasarnya ruang yang disimbolkan pada kutipan tersebut merepresentasikan hal yang sama. Akan tetapi perbedaan yang mendasar antara *tantu* di bagian awal dan akhir teks adalah bahwa bagian awal merepresentasikan Pulau Jawa masih dalam keadaan bergerak. Hal itu menyiratkan bahwa ruang tersebut masih dalam keadaan kosong karena tidak ada kehidupan manusia. Pada bagian akhir merupakan sebuah penegasan bahwa *tantu* merepresentasikan konsep ruang yang telah menjadi sempurna dari berbagai aspek yang membentuknya. Penegasan tersebut terbukti dari kata yang dipaparkan bahwa *Sang Hyang Tantu Panglaran* sebagai ruang yang diluhurkan oleh para pertapa, *caturpakandan*, *caturpaksa* di *kabuyutan* 'tempat-tempat suci kuno', Nanggaparwata, yang bertempat di wilayah kepulauan Kutritusan (Pigeaud, 1924: 128).

Penyebutan *tantu* dalam teks telah ada sejak sebelum diciptakannya manusia Jawa dan pemenuhan kebutuhannya, pengetahuannya, sikap dan perilaku, serta ajaran-ajaran yang diterima hingga pencapaian kesempurnaan manusia. kemudian bersamaan dengan itu Pulau Jawa diseimbangkan dengan penempatan gunung-gunung, penataan *deça* ‘desa’, *nagara* ‘negara’, dan pembangunan *tantu-tantu* lainnya, *patapan* ‘pertapaan’, *mandala* ‘mandala’ dan seterusnya hingga menjadi seimbang atau sempurna dalam keseimbangannya.

Dengan demikian, *Tantu Panggëlaran* merepresentasikan sebuah konsep ruang yang luas sebagai area yang disebut Pulau Jawa. Hal ini mempertegas pula bahwa ruang yang hadir dalam TP merupakan ruang simbolik yang merepresentasikan bentuk-bentuk keseimbangan, penyucian dan penyempurnaan dunia, yaitu Pulau Jawa dengan segala realitas kosmos (tiga lapis dunia dan tiga realitas kosmos) di dalamnya seperti berikut ini.

### 3.4 Realitas Kosmos *Tantu Panggëlaran*

Pigeaud (1924: 57-128) membagi teks TP menjadi tujuh bagian tanpa judul. Berdasarkan isinya secara ringkas yaitu, bagian pertama gambaran Pulau Jawa yang masih bergoyang dan penciptaan manusia dilengkapi ilmu pengetahuan serta keahliannya. Kedua, pemindahan Gunung Mahameru dari Jambudwipa ke Yawadipa dan terjadinya *tatwamrta siwamba* ‘air suci dasar hidup’. Ketiga, asal mula pertapa dan pertapaan. Keempat, pembuatan mandala-mandala, penyucian dan penyempurnaan manusia (*pancagati sangsara*), serta penobatan *dewaguru* ‘kepala pertapa’. Kelima, asal mula pertapa perempuan serta penyempurnaan Pulau Jawa. Keenam, Bhatara Guru memantapkan keseimbangan Pulau Jawa dan memakmurkan jagat ‘dunia’. Pada bagian ketujuh, para dewa menyelesaikan membuat tempat suci (manusia dan Pulau Jawa) hingga menjadi sempurna dan meninggalkan jejaknya.

Ketujuh bagian itu secara keseluruhan merupakan representasi ruang simbolik yang menyiratkan tentang keseimbangan, penyucian dan penyempurnaan, baik Pulau Jawa (makrokosmos) maupun manusia (mikrokosmos). Untuk keperluan kesempurnaan makrokosmos dan mikrokosmos, Dewa yang tertinggi membabar diri dalam beberapa kali penjelmaan.

Kesempurnaan tersebut merupakan representasi hubungan kemanunggalan dari tiga lapis dunia dan tiga realitas kosmos sebagai ruang simbolik *Tantu Panggèlaran*. Dalam teks TP Pulau Jawa/jagat besar/*jagad gedhe* dianggap sebagai wujud makrokosmos, manusia/jagad kecil/*jagad cilik* yang terdapat di dalamnya merupakan mikrokosmos, dan metakosmos adalah alam kedewataan yang ditempati oleh dewa yang tertinggi.

Hal ini sesuai dengan konsep kemanunggalan masa Jawa Kuna, yang pada hakikatnya merupakan satu kesatuan dari tiga realitas kosmos dan tiga lapis dunia, atau antara Yang Mutlak, manusia, dan semesta alam merupakan satu kesatuan yang utuh dan tidak terpisahkan. Akan tetapi membutuhkan kesadaran tinggi untuk memahami kesempurnaan tersebut. Kesadaran itu dapat dicapai bila manusia memiliki penghayatan tinggi dengan melalui praktek yoga<sup>6</sup>, seperti yang dilaksanakan oleh Bhatara Nandiguru dan Sang Rsi Siddawangsitadewa berikut:

*Muwah bhatāra Nandiguru manghanakēn ta sira yuga, pinalih ta hajñānānira, mijil ta bhatāra Darmmarāja. Kinahanan sangaskāra, siniramning tatwmrtha çiwamba, inaranan sang rsi Siddawangsitadewa. Inanugrahan kawikun, sumusuk sang hyang sima brata, kinwan tā mangunakna tapa de bhatara. Tan wihang ta sang rsi Siddawangsitadewa, malēnggita sirā mangunkna tapa, malāghna<sup>7</sup> monaçri<sup>8</sup>, tan kalangkahan dening rahina wngi, tan panuwukning pangan turu. Kalinganya: tan hana hinistinira, tan bhuwana, tan swargga, tan bhatāra, tan kamoksan, tan kalēpasēn, tan suka, tan duhka; tan hana hinalēmnira, tan hana keliknira; yata sinangguh tapa ngaranya. Tēpēt sdēng sarjjawa juga sira, yata hinaranan Sarjjawa Jambudipa, patapan sang rsi Siddawangsitadewa. Sira mūrting atapa ngūning ārdi, sira ta bhatāra Darmmarāja* (Pigeaud, 1924: 92)

Terjemahan:

Juga Bhatara Nandiguru melakukan yoga, kebijaksanaannya diubah, lahirlah Bhatara Darmmaraja. Diadakan penyucian, disiram dengan *tatwamerta çiwamba*, diberi nama sang resi Sidawangsitadewa. Dianugerahi kewikuan, menembus ke dalam sang hyang sima brata, diutus agar melakukan tapa oleh Bhatara. Tidak menolaknya sang resi Sidawangsitadewa, bernyanyi sombong ia akan memulai tapa, menjadi pertapa telanjang dalam keheningan, tidak melewati siang dan malam, tidak terserang oleh makanan dan tidur. Artinya: tidak ada yang diinginkannya, tidak dunia, tidak surga, tidak Bhatara, tidak *kamoksan* (kesempurnaan), tidak kebebasan (dari ikatan keduniawian atau kelahiran kembali), tidak kebahagiaan, tidak kesedihan; tidak ada yang dipujinya, tidak ada

<sup>6</sup>Itulah yang selanjutnya berkembang dalam kehidupan manusia hingga saat ini, pada umumnya di kalangan sufistik, mistikus, atau spiritualis, khususnya dalam dunia Jawa.

<sup>7</sup>Menjadi pertapa telanjang; *lagna* waktu atau saat tertentu yang bertuah dan berbahagia untuk memulai sesuatu (Zoetmulder, 2006: 556)

<sup>8</sup>*Monaçri* di dalam kamus menjadi *monaçrita* melakukan (mematuhi) keheningan (diam) (Zoetmulder, 2006: 673)

bosannya; itulah kemampuan tapa namanya. Tepat ketika itu ia sedang sepenuhnya menjalankan pribadi satrianya, maka diberi nama Sarjawa Jambudipa, pertapaan sang resi Sidawangsitadewa. Ia merupakan penjelmaan yang bertapa di gunung dulu, ialah Bhatara Darmaraja.

Peristiwa tersebut menyiratkan bahwa dengan melaksanakan yoga seseorang dapat mencapai kesempurnaan dalam penyatuan dirinya, sehingga tidak menginginkan suatu apapun yang dituju dalam melakukan suatu tindakan. Artinya, tindakan yang dilakukan adalah sebagai suatu peran yang dilaksanakan dalam kehidupannya. Sang Rsi Siddawangsitadewa telah mengetahui bahwa segala sesuatunya sudah menyatu pada dirinya, baik kehidupan dunia, surga, sifat bhatara, kesempurnaan, kebebasan, kebahagiaan, kesedihan bersifat sama. Bahkan Bhatara Nandiguru dapat membabar diri atau menjelma dengan mengubah kebijaksanaan dirinya, yaitu dirinya yang terdalam ketika melaksanakan yoga. Hal itu merepresentasikan terjadinya pemusatan konsentrasi tinggi pada diri seseorang, sehingga dapat memperoleh kesadaran tinggi akan sebuah kesempurnaan hidup yang tidak bergantung kepada kehidupan duniawi.

Di samping itu, baik alam dewata, manusia, maupun alam semesta memiliki tataran dalam aktualisasi kehidupan diri masing-masing. Dalam ruang simbolik TP, tingkat/tataran kehidupan tersebut memiliki kesamaan sifat, tindakan, dan keadaan penyempurnaan hingga mencapai kesempurnaannya masing-masing. Kesamaannya dapat diketahui berdasarkan adanya realitas kosmos yang memiliki aspek kehidupan yang sama dalam tiga lapis dunia (*bhur-*, *bhuwah-*, *swahloka*<sup>9</sup>) dan tiga realitas kosmos (meta-, mikro-, makrokosmos). Peristiwa-peristiwa yang merepresentasikan hal itu ialah:

1. Bhatara Jagatpramana melaksanakan yoga bersama Bhatari Paremeçwari ketika akan mencari petunjuk untuk menenangkan Pulau Jawa yang bergoyang ke sana ke mari dan bergerak berpindah-pindah.

*Yata matangnyan mengadëg bhatārā Jagatpramanā, rëp mayugha ta sira ring nusa Yawadipa lawan bhatārī Parameçwari; yata matangnyan hana ri Dihyang ngaranya mangke, tantu bhatāra mayughā ngūni kacaritanya* (Pigeaud, 1924: 57)

---

<sup>9</sup>*Bhuwah* untuk *bhuwar* dan *swahloka* untuk *swarloka* di sini disesuaikan dengan kata yang terdapat dalam Kamus Jawa Kuna sekaligus pula merupakan kata Jawa Kuna (Zoetmulder, 2006: 143 & 1167)

Terjemahan:

Kemudian Bhatara Jagatpramana berdiri tegak, seketika itu ia melaksanakan yoga di Pulau Yawadipa bersama batari Parameswari; maka karenanya ada Dihyang namanya sekarang, tempat suci Bhatara melaksanakan yoga demikian diceritakannya.

- Manusia laki-laki yang diciptakan oleh Sang Hyang Brahma dikawinkan dengan manusia perempuan hasil ciptaan Sang Hyang Wisnu, agar manusia bertambah banyak.

*Pinatmokēn pwa hulih hyang Brahmā Wisnu magawe manusa, sama hatūt madulur mapasihpasihan. Mānak taya, maputu, mabuyut, mahitung, munihanggas; wrddhi karmma ning janma manusa* (Pigeaud, 1924: 58)

Terjemahan:

Manusia hasil buatan Hyang Brahma dan Wisnu dipertemukan (=dikawinkan), semua rukun sebagai saudara berkasih-kasih. Kemudian mereka mempunyai anak, mempunyai cucu, mempunyai cicit, 'mahitung', dan mempunyai canggah; berkembang perbuatan manusia (itu)

- Peletakan Sang Hyang Mahameru (lingga) di Pulau Jawa (*yoni*).

*Mangkana ling bhatāra ring dewata kabeh; tan wihang sira kabeh. Yata inawesya ta detya danawa raksasa kabeh apulihana sang watēk dewata kabeh. Pinutēr ta sang hyang Mandaragiri; jag lēs, datang ta sireng nusa Jawa tungtungan kulwan. Rēp mangadĕg ta sang hyang Mahāmeru, makiris makelahkelah tampak sang dewata; matangnyan Kelāça-parwwata ngaran sang hyang Mahāmeru, apan makelahkelah tampak sang dewata* (Pigeaud, 1924: 65)

Terjemahan:

Demikian perintah Bhatara (Parameswara) kepada semua dewa; mereka semua tidak menolak. Maka semua raksasa diajak untuk memulihkan keadaan. Diputarlah sang hyang Mandaragiri; seketika mereka sampai di ujung sebelah barat pulau Jawa. Sang hyang Mahameru berdiri di sana, berseri-seri dan bersinar-sinar wajah para dewa, karena itu sang hyang Mahameru disebut Kelasa-parwata (=gunung Kelasa) yang disebabkan oleh bersinarnya wajah para dewa.

Ketiga peristiwa tersebut menyiratkan penyatuan tertinggi yang dilakukan tiga realitas kosmos dalam alam *swahloka*, baik meta- (Bhatara Jagatpramana), mikro- (perkawinan manusia), maupun pertemuan lingga-*yoni* (makrokosmos). Hal itu memperlihatkan tindakan yang sama yang dilakukan masing-masing kosmos dengan konsep tantris yang terdapat dalam konsep Siwa-Buddha.

Realitas kosmos tersebut, baik tiga lapis dunia maupun tiga realitas kosmos, memiliki aspek-aspek yang sama dalam konsep kemanunggalan yang

telah disebut terdahulu. Gambaran realitas kosmos secara umum dapat dilihat pada tabel berikut:

Tabel 3.1 Realitas Kosmos

Realitas Kosmos	Gambaran Materi di Dunia sebagai Imanensi Ilahi		
	Metakosmos	Mikrokosmos	Makrokosmos
Niskala Swahloka	Tanpa pembagian/ campuran benda Siwa sebagai Parameswara (Tuhan yang Tertinggi)	Alam yang tak nampak/tak terindra Jiwa/Ruh	Immaterial Surga/kahyangan (langit/angkasa) Matahari bersinar
Sakala-Niskala Bhuwahloka	Dengan & tanpa pembagian/campuran benda Siwa sebagai hakikat dalam makhluk- mahluknya	Alam <i>wadag &amp; tan wadag/ terindra &amp; tak terindra</i> Akal	Material-immaterial Mahluk (manusia, tumbuhan, hewan)
Sakala Bhurloka	Dengan pembagian/ campuran benda Siwa sebagai Trimurti	Alam <i>wadag/terindra</i> Jasad	Material Bumi/tanah dan unsur- unsur

Berdasarkan tabel tersebut, berikut adalah pembahasan masing-masing kategori kosmologis yang terdapat dalam karya sastra TP.

### 3.4.1 Metakosmos *Tantu Panggĕlaran*

Metakosmos merupakan keadaan dan keberadaan dewa yang tertinggi di alam kedewataan yang sekaligus menyiratkan asal mula ruang dewa-dewa yang berperan dalam kehidupan ini. Meskipun ruang dewata tidak disebutkan secara khusus, namun dapat diketahui bahwa ruang bagi mereka telah menyatu dengan keadaan dan keberadaan nama dewa tersebut sebagai manifestasi dari dewa yang tertinggi. Oleh karena itu, ruang pada alam kedewataan dapat ditelusuri melalui nama-nama dewa serta peristiwa yang diperankannya. TP memaparkan gambaran tersebut pada beberapa teks yang merepresentasikan keadaan dan keberadaan dewa, antara lain seperti kutipan berikut:

*“Uni haku duk pinaka-gurunikang rat kabeh, duk guruning dewata kabeh, bhatāra Guru haranku. Mangke pwāku hamahayu rāt kabeh; “Tuhan, Rahadyan, Pangeran, ” hujar ning wwang kalaran masambat iryyaku. Matangnyan bhatāra Tuhan ngaranku, aku bhatāra Pangeran, aku kinabhaktyan ikang mānūsa, aku sumungku ring rāt kabeh; matangnyan bhatāra Hanungkurāt ngaranku*

*waneh. Aku byapaka ning rāt kabeh, aku pasajen ing rāt kabeh; ....*” (Pigeaud, 1924:101)

Tejemahan:

”Dahulu ketika sebagai guru semua makhluk, ketika sebagai guru semua dewa, Bhatara Guru namaku, sekarang aku melindungi semua makhluk. Tuhan, Rahadyan, Pangeran seru manusia yang menderita dan meratap kepadaku. Karena itu Bhatara Tuhan namaku, aku Bhatara Pangeran, aku dihormati dengan rendah hati oleh manusia, aku mengisi seluruh dunia sepenuhnya; karena itu Bhatara Hanungkurat namaku yang lain. Aku hadir di mana-mana dalam diri semua makhluk, aku tempat untuk *saji* ‘sesaji/kebutuhan’ di seluruh dunia; ....”

Pada teks tersebut Bhatara Guru memiliki tiga nama lain, yaitu Bhatara Tuhan, Bhatara Pangeran, dan Bhatara Hanungkurat dengan penjelasan tugas yang disandangnya ketika berperan di dunia. Nama Bhatara Guru sendiri digunakan ketika ia menyandang tugas sebagai guru semua makhluk dan guru semua dewa. Bhatara Tuhan digunakan untuk melindungi semua manusia, dan bagi orang-orang yang menderita serta meratap kepadanya. Bhatara Pangeran merupakan nama penyebutan yang digunakan oleh manusia yang menghormatinya dengan rendah hati dan sebagai pengisi seluruh jagat raya. Adapun Bhatara Hanungkurat digunakan ketika ia dalam keberadaannya, baik dalam diri seluruh makhluknya maupun di seluruh dunia, “menempati dan ditempati”. Dengan kata lain, penyebutan nama bagi dewa-dewa merepresentasikan tugas yang diperankan dan menyiratkan ruang gerak dalam melaksanakan peran tersebut. Dalam alam dewata, peristiwa itu menyiratkan keadaan dan keberadaan ruang dewa yang bersumber dari satu dewa yang tertinggi, Siwa (dalam agama Siwa) dan Buddha (dalam agama Buddha) yang merupakan ruang simbolik metakosmos.

Metakosmos TP ditokohi oleh Bhatara Guru sebagai tokoh dewa yang sangat berperan dalam keseluruhan cerita. Meskipun ia tampil baru pada alinea keempat cerita pertama, *Yata matangnyan mapupul mapulungrahi sang watëk dewatā kabeh, manangkil ri bhatāra Guru* (Pigeaud, 1924: 58), namun berdasarkan sebutan nama Bhatara Guru dengan jumlah kemunculannya 56 kali, dapat dipastikan bahwa ia merupakan tokoh utama dalam karya sastra TP. Secara umum sudah diketahui bahwa Bhatara Guru adalah penjelmaan Śiwa yang

berperan sebagai guru (Śiwa yang mengajarkan sesuatu di dunia)<sup>10</sup>. Dalam TP Bhatara Guru mengalami 24 kali penjelmaan dengan sebutan nama-nama dewa atau makhluk setengah dewa sesuai peran yang dilakukan di dalam setiap peristiwa atau dalam setiap tugasnya. Oleh karena itu, representasi ruang dalam alam dewata menyatu dalam diri dewa itu sendiri yang melekat pada nama yang disandangnya. Misalnya Bhatara Parameçwara, seperti telah disebutkan terdahulu, merupakan dewa yang tertinggi dalam penyebutan nama lain Śiwa yang halus. Sebetulnya Śiwa sendiri tampil dalam TP sebagai Bhatara yang memberikan contoh perbuatan keberhasilan perilaku tapa kepada para dewa, terutama kepada Bhatara Trisamaya (Bhatara Iswara, Brahma, dan Wisnu)<sup>11</sup>. Kemudian perilaku tersebut diikuti oleh Bhatara Trisamaya dengan keberhasilan yang sama, yaitu dari hasil melaksanakan yoga, mereka dapat mewujudkan gunung, seperti kutipan berikut:

*Ri huwusnikang dawatā nahap tatwāmṛtha çiwāmbha, rēp mayuga ta bhatāra Çiwa; mijil tang gunung Wlahulu. Rēp mayuga ta bhatāra Içwara; mijil tang gunung Sañjaya. Rēp mayuga ta bhatāra Brahmā; mijil tang gunung Walangbangan. Rep mayuga ta bhatara Wisnu; mijil tang gunung Pamrihan; ....* (Pigeaud, 1924: 69)

Terjemahan:

Sesudah para dewa minum air suci dasar hidup, Bhatara Siwa segera beryoga; muncullah Gunung Wlahulu. Bhatara Iswara segera beryoga; muncullah gunung Sanjaya. Bhatara Brahma segera beryoga; muncullah gunung Walangbangan. Bhatara Wisnu segera beryoga; muncullah gunung Pamrihan; ....

Setelah Śiwa tampil satu kali itu, ia tidak disebutkan lagi dalam cerita selanjutnya. Apabila memperhatikan teks selanjutnya, Śiwa berperan dengan menggunakan nama Bhatara Jagatpramana, tanpa dijelaskan proses penjelmaannya. Dalam teks terdapat pernyataan bahwa ia melepaskan diri dari keinginannya, setelah menciptakan beberapa pertapaan, Bulon, Kupang, Huluwanwa, dan Pacira, *Kahucapa ta bhatāra Jagatpramāna, tyāga tāmbēknira* (melepaskan diri dari keinginannya); *matangnya hana kategan ing Bulon ngaranya mangke, tambayan ing bhatara magawe katyagan kacaritanya ngūni.*

<sup>10</sup>Roro, Alessandra Lopez Y. *Siva in Java: The Majestic Great God and the Teacher*. *Ars Orientalis*, Vol. 33 (2003), pp. 180-196. Published: Freer Gallery of Art, The Smithsonian Institution and Departement of the History of Art, University of Michigan. <http://www.jstor.org/stable/4434277> dan Zoetmulder, 2006: 321.

<sup>11</sup>Penyebutan untuk Dewa Tri Murti dalam karya sastra *Tantu Panggèlaran*.

*Kaping kalih ring Kupang, kaping tiga ring Huluwanwa, kang pat ring Pacira.* (Pigeaud, 1924: 69). Itu menyiratkan bahwa Śiwa atau Bhatara Jagatpramana melakukan pelepasan diri kembali ke alam *niskala*.

Setelah cerita tersebut, Bhatara Jagatpramana tidak berperan lagi sepanjang cerita TP, tanpa disebutkan pergantian atau penjelmaan dirinya. Pada teks berikutnya nama Bhatara Parameçwara, Mahakarana, dan Jagatwiçesa digunakan bergantian untuk menunjukkan ke-*niskala*-an Siwa tetap hadir dalam TP. Akan tetapi peran mereka kemudian digantikan oleh Bhatara Guru yang berperan melanjutkan peradaban di dunia, sesekali menggunakan nama Bhatara Parameçwara untuk menunjukkan bahwa ia tergolong sebagai dewa yang tertinggi. Jadi, meskipun dewa yang tertinggi dalam karya sastra TP disebutkan, Śiwa maupun Bhatara Parameçwara, dan turut berperan dalam penyempurnaan dunia Jawa, namun tokoh sentral dalam cerita diperankan oleh Bhatara Guru. Kemudian dari Bhatara Guru dengan seluruh penjelmaannya dapat dilihat masing-masing karakter dan peran para dewa yang menjalankan tugas di dunia. Itulah yang dimaksud bahwa ruang dalam alam dewata menyatu dalam diri dewa itu sendiri sesuai keadaan dan keberadaannya.

Penjelmaan-penjelmaan tersebut sekaligus memperlihatkan ruang gerak para dewa, sehingga diketahui persamaan dan perbedaan kedudukan, tingkatan, atau tatarannya. Pengetahuan itu dapat diperoleh dari penyebutan yang disandang oleh nama masing-masing dewa, misalnya sebagai bhatara, sang hyang, sang, bhagawan, resi atau mpu. Penyebutan yang disandang para dewa tersebut juga menunjukkan peran atau tugas yang dilaksanakannya. Bagi manusia, tingkatan tersebut berkaitan dengan jalan yang harus ditempuh untuk menuju kesempurnaan hidup, dan dapat dicapai melalui pelepasan *pañcagati sangsara*, yaitu lima tingkatan kelahiran kembali dengan tahapan: wiku, dewata, hyang, sidaresi, bhatara, *manusa limpada sakeng pañcagati sangsara? Dwaning makāryya mandala panglpasana pitarapāpa. Antukaning manusa mangaskara hayun wikuha; matapa sumambaha dewata, dewata sumëngkaha watëk hyang, watëk hyang sumëngkaha siddrāsi, siddārsi sumëngkha watëk bhatāra* (Pigeaud, 1924: 83).

Berikut adalah deskripsi ruang gerak (*bhur-*, *bhuwah-*, *swahloka*) dan tahap penjelmaan Siwa/sifatnya (*sakala*, *sakala-niskala*, *niskala*) para dewa berdasarkan perannya dalam urutan tujuh bagian teks TP.

Bhatara Jagatpramana melaksanakan yoga di Pulau Jawa bersama Bhatari Parameçwari (*bhatārā Jagatpramanā, rēp mayugha ta sira ring nusa Yawadipa lawan bhatārī Parameçwari*) pada saat Pulau Jawa masih bergoyang dan bergerak berpindah-pindah karena belum ada manusia dan Sang Hyang Mandaraparwwata yang akan digunakan sebagai penindihnya (*henggang henggang hikang nusa Jawa, sadakāla molah marayĕgan, hapan tanana sang hyang Mandaraparwwata, nguniweh janma manusa*). Setelah Bhatara Jagatpramana selesai melaksanakan yoga, ia memerintahkan Sang Hyang Brahma dan Wisnu untuk membuat manusia (*Malawas ta bhatāra menganakĕn yugha, motus ta sira ri sang hyang Brahma Wisnu magawe manusā*) di Pulau Jawa (Pigeaud, 1924: 57). Bhatari Parameçwari adalah istri Bhatara Parameçwara. Keadaan ini menyiratkan bahwa Bhatara Jagatpramana sesungguhnya adalah Bhatara Parameçwara, yang tidak lain merupakan Siwa itu sendiri. Akan tetapi pada peristiwa ini ia turun ke bumi (Pulau Jawa) tetap dengan sifat ke-*niskala*-annya. Petunjuk tersebut diketahui dari peristiwa yang terjadi tersebut. Meskipun berada di Pulau Jawa, ketika itu tidak ada manusia, sehingga yang ada dan berada di Pulau Jawa adalah para dewa yang akan mencipta segala sesuatunya di Pulau Jawa. Hal itu menyiratkan pula bahwa Bhatara Jagatpramana tidak berhadapan dengan manusia, ia berada di alam dewata (*niskala*).

Perannya yang terakhir, adalah membuat pertapaan seperti telah disebutkan terdahulu (Pigeaud, 1924: 69). Peristiwa ini menyiratkan bahwa ruang gerak Bhatara Jagatpramana dengan sifat ke-*niskala*-annya itu berada di *bhurloka* (Pulau Jawa). Selanjutnya ia bergerak dari Pacira menuju Masin (*Tindak bhatāra saking Pacira, maring Maçin*), bertapa bersama Bhatari Huma (*Atapa ta sira kalih bhatārī Humā*), sehingga mereka dijadikan panutan teladan utama di dunia yang melaksanakan perilaku tapa (*matangnya hana manguyu, sira tinūt hana bhawa hamanguyu, magawe phalupalupi ring jagat*). Kemudian namanya langsung berganti menjadi Bhatara Guru ketika muncul keinginan mempunyai anak (*Maharĕp ta bhatāra Guru manaka lituhayu*) dan melanjutkan peran

berikutnya di dunia (Pigeaud, 1924: 70). Bhatara Jagatpramana tidak disebutkan lagi sepanjang kisah TP hingga selesai, namun sifat ke-*niskalaan*-nya menjelma kepada Bhatara Guru menjadi *sakala-niskala*<sup>12</sup> dan bergerak hingga ke ruang *bhurloka*.

Berbeda dengan ruang gerak Sang Hyang Brahma dan Wisnu yang melaksanakan perintah Bhatara Jagatpramana itu. Sesuai dengan penjelmaannya sebagai *sakala-niskala* Siwa turun ke bumi (*bhurloka*) untuk menciptakan manusia. Sang Hyang Brahma dan Wisnu kemudian menciptakan manusia yang sempurna indahnya bagaikan wujud dewa (*hyang Brahma Wisnu, magawe ta sira manusā; manusā lituhayu pāripūrnā kadi rūpaning dewatā*). Manusia laki-laki yang diciptakan Sang Hyang Brahma dikawinkan dengan manusia perempuan hasil ciptaan sang hyang Wisnu (*Pinatmokēn pwa hulih hyang Brahmā Wisnu magawe manusa,*) (Pigeaud, 1924: 57-58). Selanjutnya Hyang Brahma dan Wisnu merupakan bagian dari para dewa (Sang Hyang Wiswakarma, Bhatara Iswara, Bhatara Mahadewa, Bhagawan Ciptagupta) yang diperintah Bhatara Mahakarana turun ke bumi untuk melengkapi peralatan dan pengetahuan bagi manusia. Setelah semua dewa menjalankan perintahnya, diminta oleh Bhatara Parameçwara kembali ke surga masing-masing (*mantuka ring swargga nira sowang sowang*) (Pigeaud, 1924: 59-61). Kemudian menjalankan perintah dewa yang tertinggi kembali untuk memindahkan sang hyang Mahameru dari Jambudipa ke Yawadipa (*kumēbulana sang hyang Mandaragiri; Inalih pwa maring nusa Jawa*) (Pigeaud, 1924: 63-64) dan seterusnya mereka berdua beralih menjalankan tugas dengan *sakala* Siwa sebagai Bhatara Trisamaya. Peristiwa tersebut mengesankan bahwa Hyang Brahma dan Wisnu secara periodik berpindah tempat dari *bhurloka* ke *swahloka* dan ke *bhurloka* kembali. Berikutnya secara keseluruhan peran Bhatara Brahma dan Wisnu beriringan dengan Bhatara Iswara membantu Bhatara Guru sebagai Bhatara Trisamaya yang mewujudkan *sakala* Siwa dalam ruang *bhurloka*.

Seperti telah disebutkan terdahulu, Bhatara Guru berganti-ganti nama dalam beberapa kali penjelmaannya, sehingga sifat dan ruang geraknya juga

---

<sup>12</sup>Telah membabar diri dengan pembagian dirinya secara wujud mempunyai anak yang bernama sang hyang Kamadewa (Pigeaud, 1924: 70).

mengikuti peran yang dijalankannya. Baik Bhatara Guru dengan sifat ke-*niskala*-annya sebagai diri Siwa, maupun *sakala*-nya ketika ia berperan langsung sebagai manusia. Dalam ke-*niskala*-annya, Bhatara Guru dapat menggunakan beberapa nama lain dalam satu peristiwa, antara lain Bhatara Jagatpramana, Bhatara Parameçwara, Bhatara Mahakarana, dan seterusnya. Peristiwa-peristiwa yang menggambarkan penjelmaan-penjelmaan tersebut, antara lain yaitu ketika Bhatara Mahakarana memerintahkan para dewa turun ke dunia (Pulau Jawa) untuk memberi pengetahuan dan keahlian kepada manusia. Akan tetapi di akhir perintah Bhatara Mahakarana tersebut terdapat kalimat “Demikianlah perintah Bhatara Guru kepada semua dewa” (*Samangkana pawkas bhatara Guru ring dewatā kabeh*) (Pigeaud, 1924: 58-59). Hal itu menunjukkan bahwa Bhatara Mahakarana dan Bhatara Guru merupakan satu kesatuan wujud dan tampil dalam ruang yang sama, yaitu di *swahloka* dengan sifat *niskala*-nya.

Demikian pula pada beberapa peristiwa lain, seperti ketika Bhatara Parameçwara mengetahui para dewa mati karena meminum *way wisya Kalakuta*. Untuk membuktikan bahwa air tersebut menjadi penyebab matinya para dewa, ia pun meminumnya, sehingga lehernya menghitam dan berganti nama dalam kalimat: “*Tinahpnira tang wai Kalakūta; mahirëng gulu bhatāra kadi twah rūpanya. Matangnyan bhatāra Guru mengaran bhatāra Nilākanta, apan ahirëng kadi twah*” (Diminumnya air Kalakuta itu; leher Bhatara menghitam seperti rupa *toh*. Karena itu Bhatara Guru bernama Bhatara Nilakanta, sebab menghitam seperti *toh*). Kemudian air tersebut di-*tëlëng* menjadi *tatwāmṛtha çiwamba* dan seterusnya (Pigeaud, 1924: 64-65). Pada peristiwa ini Bhatara Guru dengan nama bhatara Parameçwara muncul sebagai dewa yang tertinggi menyelamatkan kehidupan para dewa pada perjalanan para dewa memindahkan Gunung Mahameru dari Jambudwipa ke Yawadipa di ruang *bhuwahloka*. Ruang tersebut diketahui dari kalimat sebelumnya yang menyatakan bahwa manusia mengetahui Gunung Mahameru bergerak, namun mereka tidak melihat para dewa yang mengangkut gunung tersebut (*wong Jambudipa tumon ing sang hyang Mahāmeru malakulaku, ndah tan katwan kang dewata denya* ‘orang-orang Jambudipa melihat sang hyang Mahameru berjalan-jalan, namun oleh mereka para dewa tidak terlihat’). Itu menandakan bahwa para dewa berjalan di alam yang

tidak tampak secara panca indera (*bhuwahloka*) dengan wujud *sakala-niskala*-nya (Pigeaud, 1924: 64).

Pada peristiwa selanjutnya Bhatara Guru melakukan tahap penjelmaan turun ke bumi menjadi seorang wiku dengan menggunakan dua nama dewa lain, yaitu Bhatara Jagatwiçesa dan Bhatara Nandiguru. Peristiwa tersebut terjadi berturut-turut, seperti dalam kutipan berikut:

*Ucapĕn ta laksana bhatāra Jagatwiçesa, anggasta yinuganira hinasti, siniramnira ring Tatwāmrtha çiwamba, yinuganira matmahana dewata purusangkāra. Inaranan bhagawān Agasti inanugrahan kawikun de bhatāra; kinwan matapaha ring gunung Kawi. Tinhĕr makadrwya kang gunung Kawi, pinakapacinhā pawkas bhatra Guru.*

*Muwah bhatāra Nandiguru manghanakĕn ta sira yuga, pinalih ta hajĕnananira, mijil ta bhatāra Darmmarāja. Kinahanan sangaskāra, siniramning tatwmrtha çiwamba, inaranan sang rsi Siddawangsitadewa. Inanugrahan kawikun, sumusuk sang hyang sima brata, kinwan tā mangunakna tapa de bhatara (Pigeaud, 1924: 92)*

Terjemahan:

Diceritakanlah perbuatan Bhatara Jagatwiçesa, bersemayam dalam tubuh dari hasil yoganya dipegang dengan tangan, disiramnya dengan *Tatwamerta siwamba*, dari hasil yoganya agar menjadi dewa berbadan manusia. Diberi nama bhagawan Agasti, dianugerahi kewikuan oleh Bhatara, diutus agar bertapa di gunung Kawi. Selanjutnya berlaku sebagai pemilik gunung Kawi itu, dijadikan sebagai lambang terakhir Bhatara Guru.

Juga Bhatara Nandiguru melakukan yoga, kebijaksanaannya diubah, lahir menjadi Bhatara Darmmaraja. Diadakan penyucian, disiram dengan *tatwamerta siwamba*, diberi nama sang resi Siddawangsitadewa. Dianugerahi kewikuan, menembus ke dalam *sang hyang sima brata*, diutus agar melakukan tapa oleh Bhatara.

Peristiwa pertama, Bhatara Jagatwiçesa sebagai *sakala-niskalanya* Bhatara Guru. Ia melakukan tapa dan bersemayam dalam tubuh Bhagawan Agasti sebagai manusia dalam tingkat bhatara, yaitu tingkat tertinggi dalam pencapaian *paçagati sangsara* (Pigeaud, 1924: 83) sebagai manusia yang sempurna. Pada peristiwa kedua, Bhatara Nandiguru sebagai *sakala-niskalanya* Bhatara Guru mengalami dua kali penjelmaan untuk menjadi manusia. Lahir sebagai Bhatara Darmmaraja menjadi manusia dalam tingkat bhatara, kemudian baru menjelma menjadi seorang resi, sang resi Siddawangsitadewa (tingkat manusia di bawah bhatara). Bahkan pada peristiwa selanjutnya, Bhatara Darmmaraja dalam melanjutkan peran sebagai manusia hingga mencapai tingkat atau tataran manusia sempurna kembali, melalui dua proses tahapan pula. Pertama menjadi Sang Rsi Taruna-tapa-

yowana yang memperoleh anugerah tugas dari Bhatara Guru sebagai kepala pertapa di mandala Kukub (*sang rsi Tapa-taruna-yowana; gumantyanī dewaguru ring Kukub-mandala*) (Pigeaud, 1924: 98); kemudian sang resi menjadi leluhur di Kukub bernama Bhatara Mahaguru dan memiliki murid banyak. Murid-muridnya itu selanjutnya diarahkan menjadi pejabat-pejabat tinggi di Kukub (*sang rsi Taruna-tapa-yowana, bhatāra Mahāguru ngaranira. Akweh ta hanak-ḥisyanira, yata tiningkah ta ḥisyanira masērēhan*) (Pigeaud, 1924: 109). Di sinilah peran Bhatara Guru pada lapis dunia bawah (*bhurloka*) dengan sifat *sakalanya*. Nama-nama penjelmaan para dewa beserta peristiwa yang diperankan menunjukkan representasi ruang simbolik yang langsung melekat padanya. Demikian pula yang dilakukan Bhatara Guru dalam peristiwa lain berkaitan dengan istrinya, Bhatari Uma.

Bhatara Guru juga melakukan penjelmaan dirinya untuk suatu perbuatan menguji istrinya dan dirinya sendiri sebagai makhluk yang berada di bumi terendah (*bhurloka*). Pertama, menjelma menjadi penggembala sapi (*bhatāra Guru matmahan sang kumāra gohphala*) untuk menguji kesetiaan Bhatari Uma, istrinya (*pinariksa kasatyan bhatāri Umā*) (Pigeaud, 1924: 77); kedua, mengutuk dirinya menjadi Bhatara Kalarudra (*bhatāra Guru marūpa ta rāksasa; tinḥēr ta ngaranira sang hyang Kālarūdra*) yang hendak memakan seluruh isi bumi (*mahyun sira manadaha sahisining bhūwana*), karena kemarahan dirinya sendiri setelah ia mengutuk Bhatari Uma menjadi Bhatari Durgadewi (Pigeaud, 1924: 103).

Pada peristiwa berikutnya, baik Bhatari Uma maupun Bhatara Guru, melakukan tapa untuk kembali ke wujudnya yang semula. Setelah kembali pada wujudnya, Bhatari Uma menyucikan dan menyempurnakan dengan memberi anugerah kepada anak-anaknya (Pigeaud, 1924: 79-80). Perbuatannya itu dapat dipandang bahwa Bhatari Uma pun memiliki kesempurnaan tapa (*niskala*) hingga dapat menyempurnakan manusia.

Representasi ruang simbolik Bhatara Guru dalam beberapa penjelmaannya tersebut dapat dilihat pada tabel berikut:

Tabel 3.2 Penjelmaan Bhatara Guru dalam Realitas Kosmos

<b>Bhatara Guru</b>				
<i>NISKALA</i>	<i>SAKALA-NISKALA</i>		<i>SAKALA</i>	
Nama lain	Nama lain	Penjelmaan	Penjelmaan	
Bhatara Śiwa				
Bhatara Jagatpramana	-	-	-	-
Bhatara Mahakarana	-	-	-	-
Bhatara Parameçwara	Bhatara Parameçwara	-	-	-
-	Bhatara Nilakantha	-	-	-
-	Bhatara Jagatnata	-	-	-
-	Bhatara Jagatwiçesa	-	Bhagawan Agasti	-
-	-	-	-	Penggembala sapi
-	Bhatara Nandiguru	Bhatara Darmmaraja/ Sang Hyang Darma	Sang rsi Siddawangsitadewa	Sang rsi Taruna-tapayowana/ Bhatara Mahaguru <sup>13</sup>
Bhatara Hyang Hanalaga	-	-	-	-
Bhatara Tuhan	-	-	-	-
Bhatara Pangeran	-	-	-	-
Bhatara Hanungkurat	-	-	-	-
-	-	-	-	Bhatara Kalarudra
-	-	-	Bhujangga çewapaksa Mpu Mahapalyat	Mpu Bharang Mpu Waluhbang
Bhatara Namaçiwaya	-	-	-	-
<i>SWAHLOKA</i>	<i>BHUWAHLOKA</i>		<i>BHURLOKA</i>	

<sup>13</sup>Bhatara Mahaguru sebagai penjelmaan Bhatara Guru meninggalkan *Kuñci Sandijñana* di dunia, agar manusia dapat mencapai kesempurnaan (Pigeaud, 1924: 111)

Pada tabel tersebut dapat diketahui bahwa Bhatara Guru melakukan penjelmaan dengan tiga sifatnya (*niskala, sakala-niskala, sakala*) dan pada tiga lapis dunia (*swah-, bhuwah-, bhurloka*) sekaligus.

Di luar penjelmaan-penjelmaan Bhatara Guru tersebut, ia memiliki anak, yaitu Bhatara Trisamaya (Brahma, Wisnu, Iswara), sang Kamadewa, Bhatari Smari, Sang Hyang Gana, Kumara, dan Cintamani. Dari seluruh anak-anaknya itu yang turut berperan aktif dalam jalinan cerita TP adalah Bhatara Trisamaya. Dapat dikatakan bahwa Bhatara Trisamaya adalah kaki tangan Bhatara Guru di alam *bhuwahloka* dan *bhurloka*.

Bhatara Brahma dan Wisnu merupakan pencipta manusia, sesuai dengan karakter perannya (mencipta dan memelihara dunia) bersama Bhatara Iswara (pelebur atau perusak dunia). Keberadaan mereka di dunia sebagai anak-anak Bhatara Guru dan untuk membantu Bhatara Guru membuat tempat suci di wilayah Sang Hyang Mahameru yang termuat dalam kutipan berikut:

*“Uduh, bhahagya tanayanku sang trisamaya, rowangananku gawe tantu praçista ri sang hyang Mahāmeru. Tanpasrēhan tang bhuwana; kita katrini humilangkna lkalkaning bhuwana; glar tawur sērēhanyu. Kunang sang hyang Içwara Brahmā Wisnu, masēhana, wruha ri sisikusung kita dewata. Den padāgawe kahyangan tanayanku katiga. Nihan pangamugrahāngku: payung, gundala, kalambi guru, muwah pustaka samusti pañjangnya, binbēd hing nāga simuntagi; kunang hisinya kami hiki. Ndah kayatnākēn panugrahāngku muwah sang hyang Brahmā Wisnwiçwara.”* (Pigeaud, 1924: 90)

Terjemahan:

”Aduh, baiklah anakku Sang Trisamaya, temani aku membuat tempat suci tetap di Sang Hyang Mahameru. Dunia ini tanpa pemerintah; kamu bertiga agar memusnahkan noda-noda dunia; perkerjaan yang ditugaskan padamu menempatkan persembahan. Selanjutnya Sang Hyang Iswara, Brahma, Wisnu agar menyucikan hendaknya kamu mengetahui tingkah laku para dewa. Anakku bertiga bersama-sama buatlah kahyangan. Ini anugerahku: payung, gundala, pakaian guru, dan kitab *samusti* ‘sekepala tangan’ panjangnya, dibebad dengan naga sebagai *setagen*-nya; adapun isinya saya ini. Nah Sang Hyang Brahma, Wisnu, dan Iswara jagalah dengan hati-hati anugerahku.”

Kutipan tersebut menjelaskan tugas-tugas Sang Trisamaya di dunia, sehingga ruang gerak mereka pun dapat diketahui. Kahyangan adalah alam kedewataan yang tidak dapat terlihat, namun keberadaannya pada teks tersebut dibangun di bumi, sehingga digolongkan pada *sakala-niskala-bhuwahloka*. Adapun tugas mereka sebagai *dewaguru* dan agar mengetahui tingkah laku dewa

merepresentasikan bahwa mereka berada di *sakala-niskala-bhurloka*. Akan tetapi, dalam TP ketiga dewa tersebut tidak dikatakan sebagai penjelmaan Bhatara Guru, karena mereka dianggap sebagai anak-anak Bhatara Guru.

Dalam kebudayaan Hindu-Siwa terdapat pengelompokan penyebutan tingkat kedewataan, dari yang paling rendah hingga yang tertinggi, yaitu *nista dewata*, *madya dewata*, dan *uttama dewata*. Akan tetapi dalam pembahasan ini penyebutan untuk tingkat dewa yang terendah (*nista dewata*) hanya disebut dewata saja. Apabila realitas kosmos tersebut diwujudkan dalam bentuk tabel berdasarkan pengelompokan tingkatan tersebut tampak seperti berikut:

Tabel 3.3 Kesempurnaan Metakosmos TP

<i>NISKALA Uttama dewata</i>	<i>Niskalaning Bhurloka Uttama dewata</i>	<i>Niskalaning Bhuwahloka Uttama dewata</i>	<i>Niskalaning Swahloka Uttama dewata</i>
<i>SAKALA – NISKALA Madya dewata</i>	<i>Sakala-niskalaning Bhurloka Madya dewata</i>	<i>Sakala-niskalaning Bhuwahloka Madya dewata</i>	<i>Sakala-niskalaning Swahloka Madya dewata</i>
<i>SAKALA Dewata</i>	<i>Sakalaning Bhurloka Dewata</i>	<i>Sakalaning Bhuwahloka Dewata</i>	<i>Sakalaning Swahloka Dewata</i>
<b>REALITAS KOSMOS</b>	<b>BHURLOKA</b>	<b>BHUWAHLOKA</b>	<b>SWAHLOKA</b>

Tabel tersebut memberikan penegasan bahwa keadaan dan keberadaan di alam dewata pun memiliki tingkatan berdasarkan pengelompokan tingkatannya. Dalam karya sastra TP dapat dikatakan bahwa Bhatara Guru sebagai dewa yang tertinggi disebut *uttama dewata* dengan keadaan dan keberadaan *niskalaning swahloka*. Hal itu sangat berkaitan erat terhadap hubungannya dengan alam manusia (mikrokosmos) dan alam semesta (makrokosmos) dalam realitas kosmos itu sendiri. Berikut adalah representasi ruang simbolik mikrokosmos TP.

### 3.4.2 Mikrokosmos *Tantu Panggëlaran*

TP menggambarkan ruang simbolik manusia dari awal penciptaan hingga manusia menjadi sempurna. Meskipun tokoh-tokoh diperankan oleh para dewa, namun sifat dewa tersebut merupakan representasi dari kehidupan manusia. Pada

teks dinyatakan bahwa Bhatara Mahakarana memerintah para dewa untuk turun ke bumi (Pulau Jawa), agar tingkah laku, perbuatan, segala aspek kehidupan para dewa menjadi teladan dan dapat ditiru oleh manusia (Pigeaud, 1924: 58-59). Bahkan Bhatara Jagatnātha memerintahkan para dewa agar membuat *katatwapratista* 'dasar ajaran tentang kenyataan hidup yang berkesinambungan' (misalnya: *daçaçila*, *pañcaçiksa*) di Yawadipantara (Pulau Jawa dan sekitarnya) (Pigeaud, 1924: 58). Ajaran-ajaran yang disampaikan dalam ruang simbolik ini memberi gambaran bahwa eksistensi dewa, dari penciptaan manusia hingga mencapai kesempurnaannya, sangat kuat.

Ruang simbolik dalam diri manusia terbentuk dengan kekosongan yang sempurna karena manusia masih dalam keadaan telanjang (belum berpakaian, tinggal di dalam hutan, tidak memiliki rumah, tidak ada oleh perbuatan, tidak mengerti akan bahasa, tidak pula mengenal rasa, sehingga segala jenis daun dan buah-buahan dimakan). Manusia tersebut diciptakan oleh Sang Hyang Brahma dan Wisnu dari unsur tanah dengan keindahan jasad yang sangat sempurna seperti wujud dewa. Sang Hyang Brahma menciptakan manusia laki-laki dan Sang Hyang Wisnu menciptakan manusia perempuan. Kemudian keduanya dikawinkan hingga memiliki keturunan, namun belum memiliki pengetahuan yang dapat ditiru (Pigeaud, 1924: 57-58). Keadaan tersebut menyiratkan bahwa manusia hidup di alam *bhurloka*, namun memiliki sifat *ke-niskala-an* dalam dirinya.

Setelah manusia diberi kebutuhan untuk hidup dan ditinggalkan para dewa kembali ke surganya masing-masing, manusia mulai berperan aktif dalam dunianya (*sakala-bhurloka*). Mula-mula mereka memiliki mata pencaharian (*wwang tani* sebagai petani, *makakrama adagang* pedagang, *makakrama amahat* penyadap nira, *makakrama ajagal* penjagal) dan jumlah mereka bertambah banyak (Pigeaud, 1924: 62). Kemudian sepanjang cerita bagian kedua yang mengisahkan proses pemindahan Gunung Mahameru dari Jambudipa ke Yawadipa dan bagian ketiga tentang pendirian pertapaan dan mandala, tidak terdapat peran manusia. Akan tetapi gambaran peristiwa yang terjadi merupakan kehidupan manusia di alam dewata, atau sebaliknya kehidupan para dewa di alam manusia. Peristiwa pada bagian kedua antara lain yaitu adanya kerjasama/gotong royong (proses pemindahan gunung), ketidakwaspadaan (meminum air *wisya*

*Kalakuta* dan *Sang Hyang Kamandalu* hilang), konflik (antara Raditya-Wulan dengan raksasa Rahu) (Pigeaud, 1924: 63-69). Adapun peristiwa pada bagian ketiga merupakan awal pendirian pertapaan (Bulon, Kupang, Huluwanwa, Pacira), panutan kehidupan pertapa (Bhatara Guru dan Bhatari Uma), keinginan mempunyai anak (Bhatara Guru), godaan bagi pertapa (Bhatara Guru tergoda oleh kecantikan Bhatari Uma), anugerah tapa (Sang Hyang Gana dianugerahi *mandi çwara/sabda dadi* ‘ucapan yang manjur’ oleh Bhatara Guru), kemarahan (Sang Hyang Brahma), ujian kesetiaan (Bhatari Uma oleh Bhatara Guru), dan lain sebagainya (Pigeaud, 1924: 69-78).

Peristiwa-peristiwa tersebut merupakan kehidupan duniawi manusia di alam *sakala-bhurloka* yang mempengaruhi kehidupan, baik dirinya maupun alam semesta. Pengaruh paling besar dari seluruh peristiwa itu adalah kemarahan Sang Hyang Brahma. Kemarahannya sangat dahsyat karena darah yang mengalir dari tempat kepalanya yang kelima. Kepala itu telah dipenggal oleh Bhatara Guru, untuk menyelamatkan Sang Hyang Gana yang akan dibunuh oleh Sang Hyang Brahma. Sebab Sang Hyang Gana telah salah menebak bahwa kepala Sang Hyang Brahma hanya empat, sedangkan kepalanya yang kelima telah disembunyikan (*kami umalapi tëndase si Rājapati; uwus pjah kita yen tan aku mangalapana çirah sang hyang Brahmā, apan den tětakën çirahnya kang ring tngah, hetunya katwan papat denta*). Kedahsyatan kemarahan Sang Hyang Brahma mempengaruhi alam semesta, *asat kang sāgara* laut menjadi kering, *gsëng kang ākāca* langit menjadi hangus, *lindu bhātari prthiwi* bumi menjadi gempa ketika kepala Sang Hyang Brahma diletakkan di tempat-tempat tersebut. Bahkan kencangnya gempa bumi membuat Sang Hyang Mahameru bergerak. Kemudian kepala Sang Hyang Brahma segera diambil dari dasar bumi oleh Bhatara Guru, agar Sang Hyang Mahameru tidak roboh (*Sawet ning drës nikang lindu matakut ta bhatāra Guru rubuha sang hyang Mahāmeru; yata inalapnira çirah sang hyang Brahmā sangkeng jro pātāla*). Akhirnya kepala itu dipandang dengan tajam dan ditanam di gunung Kampud (*dinělēng de bhatāra piněndēm ta ring gunung Kampud*), hingga tumbuh menjadi pohon kelapa (*hana nyu ngaranya mangke*) (Pigeaud, 1924: 75-76).

Peristiwa itu menyiratkan bahwa keadaan emosional (batin) dewa (metakosmos) maupun manusia (mikrokosmos) dapat mempengaruhi alam semesta (makrokosmos). Dengan kata lain, ruang dalam diri dewa atau manusia (*sakala-niskala-bhuwahloka*) berpengaruh terhadap *bhur-*, *bhuwah-*, dan *swahloka* pada alam semesta. Demikian pula gambaran peristiwa-peristiwa lain yang telah disebutkan itu pun memberi pengaruh terhadap keadaan kosmos, baik alam dewata, alam manusia maupun alam semesta.

Manusia mengembalikan keadaan kosmosnya dengan penyucian diri. Oleh karena itu, banyak manusia ingin menjadi wiku. Pertama-tama Bhatara Guru menyucikan Bhagawan Wrehaspati, Soma, Buda, Sukra, Raditya, Sanescara, Bhagawan Hanggara di Sukayajna (*Akweh manūsa harēp wikuwa, yata sinangāskaran de bhatāra Guru. Tambehaning mangaskarani bhagawan Wrhaspati, kaping kalih bhagawan Soma, kaping tiga bhagawan Budda, kaping pat bhagawān Čūkra, kaping lima bhagawan Raditya, kaping ěněm bhagawan Saneçcara, kaping pitu bhagawan Hanggara*), dan muridnya pun semakin banyak (Pigeaud, 1924: 82). Kehidupan para wiku (*sakala-niskala-bhurloka*) membawa perubahan dalam pandangan Bhatara Guru. Ia mulai memberi wewenang kepada anak-anaknya untuk menggantikan dirinya sebagai *dewaguru* (kepala pertapa). Bhatara Wisnu menggantikannya di Sukayajna (Pigeaud, 1924: 82). Kemudian digantikan lagi oleh Bhatara Iswara (Pigeaud, 1924: 85). Bhatara Brahma menjadi *dewaguru* di Sarwasidda (Pigeaud, 1924: 89). Sang Resi Tapataruna-yowana menjadi *dewaguru* di mandala Kukub menggantikan Bhatara Guru, seperti yang sudah dipaparkan terdahulu (Pigeaud, 1924: 98) dan seterusnya. Keadaan tersebut menyiratkan keberadaan alam manusia mulai berubah, dari manusia biasa (*sakala-bhurloka*) menjadi wiku (*sakal-niskala-bhurloka*), dan meningkat menjadi *dewaguru* (*sakala-niskala-bhuwahloka*).

Keadaan tersebut masih dapat ditingkatkan lagi, tergantung ketetapan diri masing-masing manusia, sebab dalam kalimat yang dikatakan oleh Bhatara Guru kepada Bhatara Wisnu bahwa manusia dapat melepaskan diri dari *pañcagati sangsara*-nya (manusia menjadi *wiku, dewa, hyang, sidaresi, bhatara*) dengan jalan disucikan dahulu, kemudian menjalankan tapa, dan seterusnya. Dengan demikian, manusia dapat meningkatkan diri dari *sakalanya* di *bhurloka* hingga

mencapai *niskalanya* di *swahloka* dengan *mangaskara* (disucikan) dan *matapa* (menjalankan "tapa"). Akan tetapi dapat terjadi sebaliknya jika seorang wiku (*sakala-niskala-bhurloka*) melakukan kesalahan *tapabrata*, ia akan turun ke bumi, menjadi raja-raja dunia (*sakala-swahloka*) atau sebagai penguasa yang tertinggi di bumi (*sakala-bhuwahloka*). Keinginan menjadi dewa (*sakala-niskala-bhuwahloka*) tidak akan terlaksana. Oleh sebab itu harus disucikan lebih dahulu agar masing-masing dapat meningkatkan diri melalui pelaksanaan yoganya.

Bagi wiku yang berhasil menjaga kesetiaannya dengan sempurna terhadap *laku tapa*, akan sampai ke surga, bahkan tingkat Parameçwara sebagai tempat Siwa pun dapat tercapai. Untuk memperoleh atau mencapai ruang simbolik tertinggi dalam tataran *niskala-swahloka tersebut*, dibutuhkan persyaratan yang harus dipenuhi, yaitu melakukan *tapa* dengan disiplin tinggi dalam perbuatan serta setia terhadap upaya pribadi, seperti kutipan berikut:

"... , *kadungkapa ikang Parameçwara çiwapada sing sakārsa; nora dewata sidda yan tan lumkasa tapa brata. Apranga kiteng çamara, sing wani gañjarèn ika; angusir satya purusa lot daranakna ring spa-spi, kadāyprang ingah ning rana, tan kangneng hanak rabi. Těmpuh ing si daranakĕn; pira wkas doh ning tgal, non lo tanpabisa mamrih. Aywa mundur ing rana, danda patita hawakta....*" (Pigeaud, 1924: 87-88)

Terjemahan:

"... , akan tercapai Parameçwara tempat kediaman Siwa yang diinginkan; tidak sempurna menjadi dewa jika tidak memulai kebiasaan tapa. Agar berjuang, siapa yang berani akan mendapat ganjaran itu; menuju kesetiaan (sebagai) pahlawan, tetap bertahan terhadap tawar dan sepi, seperti berperang di tengah medan pertempuran, tidak merindukan anak dan istri. Tempuh dengan bertahan; seberapa jauhnya akhir peperangan, lambat laun dapat dicapai. Jangan mundur dari medan pertempuran, hukumnya gugur dirimu."

Semakin banyak manusia meningkatkan diri untuk mencapai kesempurnaannya. Ada perawan tua (*Ana ta taruni hatuha tanpalaki*), seorang janda (*Anā ta stri pjah swaminya*), sepasang laki-laki dan perempuan (*Ana ta wwang lanang wadwan*), serta pemuda belia (*Hana taruna hanwan*) datang menyembah dan mohon anugerah Bhatara Guru untuk menjadi pertapa. Mereka pun disucikan oleh Bhatara Guru (Pigeaud, 1924: 91-92). Hal itu memberi gambaran bahwa tataran batiniah manusia semakin banyak yang meningkat, sehingga dapat berada di alam *sakala-niskala-bhurloka*.

TP memberikan gambaran ukuran pencapaian *tapa*, yaitu ketika seseorang melakukan sesuatu tidak dengan maksud tertentu atau dengan tujuan untuk memperoleh sesuatu, seperti kutipan berikut:

... *sang rsi Siddawangsitadewa, ... mangunkna tapa, malāghna monaṣri, tan kalangkahan dening rahina wngi, tan panuwukning pangan turu. Kalinganya: tan hana hinistinira, tan bhuwana, tan swargga, tan bhatāra, tan kamoksan, tan kalēpasēn, tan suka, tan duhka; tan hana hinalēmnira, tan hana keliknira; yata sinangguh tapa ngaranya...* (Pigeaud, 1924: 92)

Terjemahan:

... sang resi Sidawangsitadewa, ... akan memulai tapa, menjadi pertapa telanjang dalam keheningan, tidak terlewatkan siang dan malam, tidak terserang oleh makanan dan tidur. Artinya: tidak ada yang diinginkannya, tidak dunia, tidak surga, tidak Bhatara, tidak *kamoksan* (kesempurnaan), tidak kebebasan (dari ikatan keduniawian atau kelahiran kembali), tidak kebahagiaan, tidak kesedihan; tidak ada yang dipujinya, tidak ada bosannya; itulah kemampuan tapa namanya...

Apabila kesempurnaan *tapa* seperti itu telah dicapai, jasad akan menjadi kuat karena telah terlindungi oleh kekuatan *tapanya* (kekuatan keheningan), tidak mudah terkejut, pikiran tidak mudah tercemari, dikubur pun tidak menjadi abu, dibakar tidak menghangus, dilabuhkan tidak hanyut, sehingga tidak tergoyahkan oleh sesuatu apa pun (Pigeaud, 1924: 93-94). Bahkan ketika jasad yang mati telah dikuburkan, seperti jasad Sang Resi Siddawangsitadewa yang dikuburkan di puncak Sang Hyang Mahameru, tidak akan ada yang dapat menaiki puncak gunung tersebut. Bahkan angin maupun Sang Hyang Raditya – Wulan tidak dapat mengunggulinya, apalagi manusia (*Mogha bayu tan ana wani mangruhurana pucaknira sang hyang Mahāmeru, yadyan sang hyang Raditya Wulan tuwi tanpangruhuri, ngūniweh tang janma manūsa tan wnanng mangruhurana pucaknira sang hyang Mahāmeru*) (Pigeaud, 1924: 95).

Manusia yang telah mencapai kesempurnaan *tapa* tersebut telah mencapai keheningan yang tinggi, menjadi manusia yang unggul dalam alam *niskala-bhurloka*. Secara wujud ia masih berada di bumi, namun telah menembus jiwa atau lubuk hatinya yang terdalam. Oleh karena itu, Bhatara Guru kemudian berpersion agar senantiasa menjaga keadaan tersebut dengan baik, karena ruang tersebut merupakan tempat dan milik dewa, merupakan “tanah larangan” sebagai “tugu suci” (daerah perdikan) sang resi. Barang siapa melebur *sang hyang praṣista kawikun*, akan masuk neraka yang terdalam dan tidak akan sampai ke

surga (Pigeaud, 1924: 96). Akan tetapi jiwa itu sendiri telah mencapai tingkatan *niskala-swahloka* dalam diri manusia. Karena secara jasad masih berada di *bhurloka*, maka kategori manusia dengan jiwanya yang seperti itu berada pada tingkatan *niskala-bhuwahloka*. Keadaan ini digambarkan dengan kalimat seperti berikut:

*Yata matangnyan mara bhatāra Guru maring ārgḥā ambara margga sira lawan handakadewa. Jag lēs prāpta ring ārgḥanira sang hyang Mandaragiri, katingalan ta bhatāra Darmmarāja mijil saking blahnira sang hyang Mahāmeru. Atrinayanā catūrbhuja sira, samasama lāwan rūpa bhatāra Guru.... Muwah bhatāra Darmmarāja kinanān sira sangaskāra, inaranan sang rsi Tarunātapa-yowana, inugrahan sira kawikun de bhatāra Guru, susuk sima sang hyang çima brata.... sinrahakēn tang drwyāçwa. Ço ngaraning dewa; matangnyan drwyāçwa sang hyang Mahāmeru, sira ta lmaḥ larangan bhatāra ngaranira, pinakasukusima sang rsi; sira pinakatambrapurana, yeka sinangguh mantra tanpa surāt ngaranya. (Pigeaud, 1924: 98)*

Terjemahan:

Itulah sebabnya maka Bhatara Guru berjalan di angkasa dengan dewa Andaka menuju ke puncak gunung. Ketika sampai di puncak Sang Hyang Mandaragiri, terlihatlah Bhatara Darmmaraja keluar dari rekahnya Sang Hyang Mahameru. Bermata tiga dan berleungan empat, sama dengan wujudnya Bhatara Guru.... Bhatara Darmmaraja di sana disucikan kembali, diberi nama Sang Hyang Resi Taruna-tapa-yowana, dianugerahi kewikuan oleh Bhatara Guru, di daerah tugu kebebasan Sang Hyang Sima Brata.... diserahkan hakikat dewa. *Ço* artinya dewa; karena itu Sang Hyang Mahameru hakikat dewa, ialah tanah larangan Bhatara namanya, dijadikan sebagai tugu kebebasan Resi; ia dijadikan sebagai *tambrapurana*<sup>14</sup>, yaitu disebut mantera tanpa surat namanya.

Kutipan tersebut merepresentasikan bahwa gambaran wujud Bhatara Guru telah menjelma dalam diri Bhatara Darmmaraja, sehingga kesempurnaan *tapanya* telah mencapai tingkat *niskala*. Pernyataan bahwa Bhatara Darmmaraja disucikan kembali, diberi nama Resi Taruna-tapa-yowana, anugerah kewikuan dan hakikat dewa atau “tanah larangan” Bhatara memberi gambaran bahwa Sang Resi masih berada di bumi namun memiliki tingkat Bhatara, sehingga menempati ruang *bhuwahloka*. Adapun “mantera tanpa surat” merupakan hakikat dewa itu sendiri yang bersifat *niskala*. Oleh karena itu Resi Taruna-tapa-yowana diberi wewenang menjadi *dewaguru* di mandala Kukub (Pigeaud, 1924: 98) dan dianggap sebagai leluhur di Kukub. Ia berganti nama menjadi Bhatara Mahaguru dan memiliki murid banyak. Murid-muridnya tersebut kemudian dijadikan pejabat-pejabat

<sup>14</sup>*Tambrapurana* (Skt) ”termasuk zaman kuna”, cerita kuna; kategori tertentu dari karya epik (wiracarita) atau tulisan epik mitologik (dalam sastra Skt) (Zoetmulder, 2006: 883)

tinggi di Kukub, berjumlah 15 pejabat tinggi (Pigeaud, 1924: 109). Peristiwa ini menyiratkan kehidupan *sakala-bhurloka* berpindah ke *sakala-bhuwahloka*.

Salah satu pejabat tinggi yang memiliki peran dalam mendirikan mandala adalah Ki Kabhayan Panglayar. Ia membuka hutan dan mendirikan mandala di lereng Sang Hyang Mahameru dan Sang Hyang Brahma bernama mandala Andawar. Kemudian ia diberi anugerah *Kuñci Sandijñana*<sup>15</sup> seperti dalam kutipan berikut:

*Hucapĕn ta kabhayan-panglayar, matharuka ta sira mandala ri patĕnggĕk sang hyang Mahāmeru lawan sang hyang Brahma, umgil ta sira ngandawar-handawar; tinhĕr ta ngaraning mandala ring Andawar. Ana ta panugraha bhatāra Mahāguru, sang hyang kuñci Sandijñana ngaranya; yata pinanahaknireng jagat, matangnyan kerut kang rāt kabeh sumambaheng sira. Lanang wadon kang wong padārĕp wikuhā, ndatan ingaskāran denira, apan durung krtāmugrahā saking bhatāra Mahāguru Matangnyan sira wineh masingĕla babakan ing kayu, tinhĕr ta ngaran ki bakal. (Pigeaud, 1924: 110-111)*  
*“Tĕmbe kita dak sangaskārani, lamun huwus krtānugrahanira Nāmaçiwaya.”*  
 (Pigeaud, 1924: 111)

Terjemahan:

Diceritakanlah Kabhayan-panglayar, membuka hutan untuk mandala di lereng sang hyang Mahameru dan sang hyang Brahma, beristirahatlah ia dengan santai; lalu itulah namanya mandala Andawar. Adalah anugerah Bhatara Mahaguru, sang hyang *kuñci Sandijñana* namanya; kemudian dipanahkannya ke jagat, karena itu terserap semua makhluk menyembahnya. Setiap orang, laki-laki dan perempuan bersama-sama ingin menjadi wiku, tetapi tidak disucikan olehnya, sebab belum mendapat mandat dari Bhatara Mahaguru. Karena itu ia diberi kalung *babakan* (=potongan) dari kayu, kemudian bernama ki Bakal.

”Kelak kamu saya sucikan, namun setelah mendapat mandat *Nāmaçiwaya*.”

Meskipun Kabhayan Panglayar diberi anugerah kunci kehidupan, ia tidak diperkenankan menyucikan orang-orang yang hendak menjadi wiku sebelum

---

<sup>15</sup>*Sandijñana* (Skt) ilmu esoterik (Zoetmulder, 2006: 1013); KBBI: bersifat khusus (rahasia, terbatas). Esoterik menurut Tjiptadinata Effendi (2007: 2) adalah salah satu teknik latih diri yang mengacu pada tradisi Tibet. Kata “Esoteric” sendiri dapat diartikan “*Eksklusive*” karena hanya orang-orang tertentu saja yang dapat mempelajarinya. Dalam tradisi Tibet dikenal juga dengan istilah “*gtumo vajra*” yang merupakan pendalaman dari Reiki (*Gtumo*) sendiri. Kata *vajra* diartikan sebagai kekuatan tertinggi yang dapat dipelajari. Dalam pengajarannya, ilmu ini tidak dituliskan melainkan diajarkan langsung, melalui gerakan-gerakan visual serta ilustrasi dalam lukisan. Untuk mendalaminya amat tergantung pada penghayatan dan kemampuan manusia dalam mencerna esensial yang tersirat di dalamnya. Inti dari ilmu ini ialah menuntun manusia mencapai kesetaraan dan keseimbangan dari seluruh potensi daya hidup, agar dalam perjalanan hidup menjadikan manusia yang sehat secara lahir batin, sehingga mampu menjadi manusia yang arif dan bijaksana. Bahkan dalam tingkat yang lebih mendalam, mampu menuntun hingga mencapai tingkat *Spiritual Power* (kekuatan spiritual).

memperoleh mandat dari Bhatara Mahaguru atau *Nāmaçiwaya*. Secara batin Kabhayan Panglayar telah mencapai tataran *niskala*, namun kedudukannya sebagai pejabat dalam tataran *bhuwahloka*, sehingga keberadaannya pada alam *niskala-bhuwahloka*. Bahkan akhirnya di mandala Sagara ia disebut sebagai Bhatara Guru (Pigeaud, 1924: 114).

Demikian pula pencapaian yang dialami oleh Mpu Bharang. Ia memberi gambaran kesaktian wiku penganut agama Siwa yang memiliki kemampuan tapa hingga mencapai tataran *niskala* ketika berada di Jambudipa. Para brahmana Jambudipa terpesona dan memuja kesempurnaan Mpu Bharang. Mereka tidak berhasil memaksa Mpu Bharang untuk menyembah arca Bhatara Haricandana. Ketika ia tetap dipaksa menyembah arca Bhatara Haricandana, terjadi gempa bumi yang mengakibatkan arca tersebut menjadi terpecah-pecah (*Sinikĕp ta rumuhun, hinagĕmakĕn lungayanira, sinĕmbahakĕn ring bhatāra Haricandana. Wahu ta sira kasidĕkung, lindu bhatāri Prthiwi, bĕntar harccanira bhatāra Haricandana*) (Pigeaud, 1924: 115). Kemudian Mpu Bharang melakukan penyempurnaan diri, pelepasan/*kamoksan*, meninggalkan keluarga dan nafsu-nafsu dirinya. Ia dapat dianggap sebagai manusia sempurna yang mencapai tataran *niskala-swahloka*.

*Kunang sirāmpu Bharang, sah ta sira saking mandala ring Bapa, mangulon ta larinira, mataruka mandala ring Dupaka. Tinhĕr bherawapaksa sira, sing pangan tanana liniwatan, matinggal ta sirānak rabi, tyagāmbĕknira; matangyan dewaguru paksa tyaga ngaranya.* (Pigeaud, 1924: 121)

Terjemahan:

Selanjutnya mpu Bharang, pergi dari mandala Bapa, ke arah baratlah larinya, membuka desa untuk mandala di Dupaka. Kemudian ia *bherawapaksa*, makanan apa saja tidak ada yang dilewatkan, ia meninggalkan anak dan istri, tujuannya rela melepaskan diri dari nafsu-nafsunya; karena itu kepala pertapa *paksa tyaga* (golongan pertapa yang meninggalkan nafsu-nafsunya) sebutannya.

Bagi manusia yang telah mencapai tataran tertinggi, dipesankan agar senantiasa menjaga diri dalam pergaulannya. Pesan tersebut disampaikan melalui perkataan buyut Jalagiri kepada Cañcurāja putra raja Galuh yang disucikan dan diberi nama buyut Sri-manggala, seperti kutipan berikut:

*“Haywa ta kita wanwa lawan wiku waneh, agōng patakaning wiku. Balik tkani sakarĕpta; sing pangan tanana liniwatan; parabi; panganggo sahananing drwenta. Wnang kita mangaskārani hanak rabi, wnang tanpabantĕn, wang*

*tanpamūjā-brata, wnanḡ tan wruh ing çāstrāgama, wnanḡ hanājāna kinawruhakn. Bhatāra juga panēnggahakning hawakta.*” (Pigeaud, 1924: 124)

Terjemahan:

”Janganlah kamu bergaul dengan wiku lain, besar malapetaka wiku. Sebaliknya segala kehendakmu akan tercapai; yang makanan orang dilewatkan; beristirahatlah; pakai semua yang ada dari milikmu. Kamu mempunyai kewenangan menyucikan anak dan isteri, mempunyai kewenangan tanpa kurban, mempunyai kewenangan tanpa memuja tapa, mempunyai kewenangan tidak melihat pelajaran agama, dapat tidak diketahui oleh orang lain. Sebutan dirimu juga Bhatara.”

Perkataan buyut Jalagiri itu menyiratkan bahwa manusia yang telah mencapai kesempurnaan pada tingkat Bhatara memiliki segala sesuatu yang berada di dalam dirinya sendiri. Tingkatan tersebut berada di alam *niskalaning bhuwahloka*.

Berikut merupakan tabel kesempurnaan mikrokosmos TP yang merepresentasikan tingkat ruang simbolik mikrokosmos sebagai rangkuman dari bahasan mikrokosmos TP:

Tabel 3.4 Kesempurnaan Mikrokosmos TP

<i>NISKALA</i>	<i>Niskalaning Bhurloka</i> Manusia suci <i>Siddarsi</i> <i>Dewaguru</i>	<i>Niskalaning Bhuwahloka</i> Manusia tersucikan <i>Bhatara</i>	<i>Niskalaning Swahloka</i> RUH/Jiwa Manusia setengah dewa Parameçwara
<i>SAKALA – NISKALA</i>	<i>Sakala-niskalaning Bhurloka</i> Manusia disucikan Pertapa <i>Wiku</i>	<i>Sakala-niskalaning Bhuwahloka</i> AKAL Manusia sempurna <i>Dewa</i>	<i>Sakala-niskalaning Swahloka</i> Manusia suci <i>Hyang</i>
<i>SAKALA</i>	<i>Sakalaning Bhurloka</i> JASAD Manusia Rakyat	<i>Sakalaning Bhuwahloka</i> Manusia dengan jabatannya Pejabat Tinggi Pengawal Raja	<i>Sakalaning Swahloka</i> Manusia dengan kedudukan tertinggi Raja
REALITAS KOSMOS	<i>BHURLOKA</i>	<i>BHUWAHLOKA</i>	<i>SWAHLOKA</i>

Dengan demikian, sesungguhnya setiap manusia dapat mencapai kesempurnaannya. Memperhatikan tabel 3.5, dapat dikatakan bahwa dalam kehidupan duniawi, *sakala* manusia, secara horizontal terdapat tingkatan atau tataran sosial, yaitu *sakalaning bhurloka*, *sakalaning bhuwahloka*, dan *sakalaning swahloka*. Adapun dalam kehidupan religius, secara vertikal, *bhurloka* manusia dapat sampai pada tingkatan tertinggi dalam *keniskalaannya*, yaitu *sakalaning bhurloka*, *sakala-niskalaning bhurloka*, *niskalaning bhurloka*. Oleh karena itu, secara religius manusia dapat lebih meningkatkan kehidupan batinnya, terlepas dari *pañcagati sangsara* untuk mencapai tingkat *niskalaning bhurloka*, *Siddarsi* dan *niskalaning bhuwahloka*, *Bhatara*. Bahkan atas kehendak *Bhatara Nāmaçiwaya* (*Bhatara Guru*, dewa yang tertinggi) dapat pula hingga mencapai tingkatan yang tertinggi, *Parameçwara (niskalaning swahloka)*. Akan tetapi untuk sampai pada tingkat tersebut manusia harus bersungguh-sungguh memiliki ketetapan hati melaksanakan yoga, menjalankan *pañcagati sangsara*, senantiasa menjaga *pancaçiksa* dan *daçaçila*, meninggalkan kehidupan duniawi, dan menjadi *paksa tyaga*. Bagi manusia yang telah mencapai kesempurnaannya pun senantiasa tetap harus menjaga dirinya agar tidak tergelincir kembali dalam kehidupan sebelumnya.

Bersamaan dengan kehidupan mikrokosmos mencapai kesempurnaannya, demikian pula kehidupan makrokosmos dalam paparan berikut.

### 3.4.3 Makrokosmos *Tantu Panggëlaran*

Ruang simbolik makrokosmos, alam semesta dalam TP, diawali dengan pernyataan bahwa *Sang Hyang Tantu* membabar dalam bentuk yang tampak di Pulau Jawa. Akan tetapi keadaan Pulau Jawa bergoyang ke sana kemari bergerak berpindah-pindah, karena tidak ada manusia dan tidak ada pula *Sang Hyang Mahameru*. Keadaan *Sang Hyang Mandalagiri/Mahameru* merupakan gunung besar dan tinggi dijadikan sebagai lingga di dunia, bertempat di *Jambudipa* (India). Kemudian *Bhatara Jagatprama* melaksanakan yoga bersama *Bhatari Parameçwari* di Pulau Jawa. Setelah selesai beryoga, ia memerintahkan *Sang Hyang Brahma* dan *Wisnu* membuat manusia (telah dipaparkan pada bahasan terdahulu pada metakosmos dan mikrokosmos; Pigeaud, 1924: 57).

Dalam banyak tradisi di dunia, lingga atau gunung adalah simbol pusat dunia atau poros kosmis (*axis mundi*) yang juga disebut sebagai ruang sakral (suci/keramat/kudus) dengan keadaan dan keberadaan *niskalaning swahloka*. Adapun Pulau Jawa yang demikian menunjukkan keadaan dan keberadaan *sakala bhurloka*. Oleh karena itu Bhatara Jagatpramana dan Bhatari Parameçwari dari keadaan dan keberadaan *niskalaning swahloka* hendak meruang<sup>16</sup> Pulau Jawa dengan melakukan yoga dan mengisi kehidupan. Pertama-tama menciptakan manusia dengan segala perlengkapan dan kebutuhannya. Kemudian dibuatlah rumah untuk tempat tinggal mereka, sehingga ada desa Mdang Kamulan dan terbentuklah negara Mdang Gana. Akan tetapi Pulau Jawa tetap belum seimbang dengan keadaannya. Selanjutnya Bhatara Jagatpramana dengan nama Bhatara Mahakarana membuat *tantu pratista* (tempat suci untuk pendirian lingga), dan berusaha mencari keseimbangan untuk penindah Pulau Jawa agar menjadi seimbang, seperti kutipan berikut:

*Kunang kahucapa ta çri bhatāra Mahākārana magawe tantu pratista ri Yawadipa, tuminggalaknatantu hyang, ... Kunang ikang nusa Jawa ring āçitkāla enggangengung sadākāla molah marayēgan, apan tanana tindihnya; matangnyan bhatāra Mahākārana mamet pagēhan ikang nusa Jawa sira ring atita natgata warttamāna. Rēp mayugha bhatāra Guru, ... (Pigeaud, 1924: 61)*

Terjemahan:

Selanjutnya diceritakan bahwa sri Bhatara Mahakarana membuat tempat suci untuk upacara pendirian lingga di Yawadipa, ia akan meninggalkan tempat suci kedewaan, ... Adapun pulau Jawa itu pada dahulu kala bergoyang ke sana ke mari selalu bergerak berpindah-pindah, sebab tidak ada penindahinya; karena itu Bhatara Mahakarana mencari keseimbangan Pulau Jawa dari masa lampau, sekarang, dan masa yang akan datang. Bhatara Guru segera beryoga, ...

Kata *tantu* langsung diikuti kata *pratista* sebagai tempat suci yang dibuat oleh Batara Mahakarana di *Yawadipa* (Pulau Jawa). *Tantu* tersebut, tempat suci untuk upacara pendirian lingga, merupakan tanda kedewaan yang kelak akan ditinggalkan oleh para dewa (*tuminggalaknatantu hyang*). Tanda tersebut digunakan untuk mengingatkan bahwa dahulu Batara Guru melakukan yoga untuk

<sup>16</sup>Meruang berarti menyucikan mayat (dengan jalan mengeluarkan kotoran dari dalam perut); membersihkan: *di kampung kami hanya ada dua orang yang biasa memandikan dan meruang mayat; setiap minggu prajurit itu meruang senjata* (KBBI, 2007: 964). Adapun arti kata menyucikan adalah membersihkan (batin, hati, dan sebagainya); memurnikan atau menguduskan (KBBI, 2007: 1096). Jadi “meruang” di sini dapat diartikan menyucikan, membersihkan, memurnikan atau menguduskan: *para dewa meruang dunia*.

mencari penindih yang akan digunakan menyeimbangkan Pulau Jawa yang masih bergoyang ke sana ke mari selalu bergerak berpindah-pindah. Hal itu merepresentasikan bahwa terjadi peristiwa sakral di Pulau Jawa yang dilaksanakan oleh Bhatara Guru dengan *keniskalaannya*. Ketika itu ia mencari keseimbangan dari masa lampau, sekarang, dan masa yang akan datang. Hal itu menyiratkan bahwa penindih untuk Pulau Jawa sangat penting, tidak hanya untuk diseimbangkan, namun juga sebagai tempat suci kedewataan, tempat dewa tertinggi memabarkan dirinya.

Setelah melaksanakan yoga, Bhatara Guru memerintahkan para dewa memindahkan Sang Hyang Mahameru dari Jambudipa ke Yawadipa untuk digunakan sebagai penindih tersebut. Dengan demikian, TP merepresentasikan sebuah ruang yang luas sebagai area yang disebut Pulau Jawa. Ketika itu Pulau Jawa merupakan ruang kosong yang akan digunakan oleh *Sang Hyang Tantu* untuk membabar dalam bentuk yang tampak melalui yoga yang dilaksanakannya. Akan tetapi Pulau Jawa dalam keadaan tidak seimbang, kacau (*khaos*). Untuk itu perlu dikosmisasi menjadi seimbang agar terdapat kehidupan yang kosmos (teratur). Adapun keadaan dan keberadaan Sang Hyang Mahameru itu sendiri digambarkan dengan lengkap sebagai wujud gunung yang memiliki kelebihan, seperti kutipan berikut:

*Mangkana wuwus bhatāra ring dewata kabeh, mwanḡ rsigana, widyādara, gandarwwa, çurāḡḡanā. Tan wihang sira kabeh, pada sirāmit lumampaha datēḡa ring Jambudipa, kumēmbulana sang hyang Mandaragiri. Prapti ring gunung Jambudipa, mageng aruhur, tutug tka ring ākāça, satusewu yojana ruhurnya. Matangnyan satusewu yojana dwahning ākāça lawan prthiwi, apan satusewu yojana ruhur sang hyang mahāmeru ngūni. Inalih pwa maring nusa Jawa, satḡḡah karing Jambudipa; matangnyan satḡḡah ring ākāça ruhur sang hyang Mahāmeru mangke, sira ta bungkah sang hyang Mahāmeru; pucaknira inalih maring Jawa (Pigeaud, 1924: 63).*

Terjemahan:

Demikian tutur Bhatara kepada semua dewa, dan golongan resi, bidadara, makhluk setengah dewa, raksasa. Mereka semua tidak menolak, bersama-sama mengerubuti sang hyang Mandaragiri. Sampai di gunung Jambudipa (=gunung Mahameru), besar dan tinggi, sampai ke langit, 100.000 yojana (:1 yojana = + 15 km) tingginya. Karena itu 100.000 yojana jauhnya langit dengan bumi, sebab 100.000 yojana tinggi sang hyang Mahameru demikian. Dipindahlah ke pulau Jawa, setengah tinggi sang hyang Mahameru sekarang, ialah bongkot sang hyang Mahameru; puncaknya dipindah ke pulau Jawa.

Keadaan dan keberadaan *niskalaning swahloka* Sang Hyang Mahameru digambarkan sebagai gunung yang tertinggi. Bahkan tingginya dijadikan ukuran jarak antara bumi dan langit, atau dapat dikatakan bahwa Sang Hyang Mahameru merupakan gunung yang dapat menghubungkan bumi dan langit. Keadaan dan keberadaan Sang Hyang Mahameru yang demikian merupakan *sakala-niskalaning bhuwahloka*, karena ia berada di antara dunia bawah dan atas (sebagai penghubung).

Pemindahan Sang Hyang Mahameru dari Jambudipa ke Yawadipa hingga Pulau Jawa menjadi seimbang dan kokoh, dapat dikatakan sebagai pemindahan pusat semesta. Artinya Pulau Jawa berproses dari keadaan dan keberadaannya yang *sakalaning bhurloka* (khaos) menuju ke *niskalaning swahloka* (kosmos). Proses pemindahan Sang Hyang Mahameru merepresentasikan beberapa peristiwa, baik yang dialami oleh para dewa maupun oleh Pulau Jawa itu sendiri. Para dewa sempat mengalami kematian, saat keluar air bisa Kalakuta dari Sang Hyang Mahameru dan mereka merasa lelah, mereka meminum air tersebut. Bahkan Bhataras Parameçwara pun terkena kesaktian bisa Kalakuta hingga lehernya menghitam. Kemudian air tersebut dipandang dengan tajam dan berubah menjadi *tatwāmṛtha çiwāmba* (air suci dasar hidup) (Pigeaud, 1924: 63-64). Peristiwa itu merepresentasikan bahwa Sang Hyang Mahameru yang akan memasuki Pulau Jawa perlu disucikan. Sebab dalam tubuhnya membawa racun berbisa (air bisa Kalakuta) yang dapat mengakibatkan kematian. Setelah disucikan perjalanan memindahkan Sang Hyang Mahameru dilanjutkan hingga sampai ke Pulau Jawa. Tindakan tersebut merupakan penyelarasan semesta, dari bumi yang satu ke bumi yang lain.

Pada saat Sang Hyang Mahameru diletakkan di sebelah ujung bagian barat Pulau Jawa, bernama gunung Kelasa, bagian timurnya naik dan Pulau Jawa menjadi miring. Diadakanlah pengaturan peletakkan Sang Hyang Mahameru tersebut dengan memindahkan bagian puncak tubuhnya dipotong dan dibawa ke sebelah timur Pulau Jawa. Dalam perjalanan memindahkan bagian puncak tersebut, sebagian tanah runtuh dari tubuh Sang Hyang Mahameru menjadi beberapa gunung (Katong, Wilis, Kampud, Kawi, Arjuna, Kumukus). Sesampainya di bagian timur Pulau Jawa, bernama gunung Pawitra. Akan tetapi

gunung yang ceruk menjadi miring, dan disandarkan ke gunung Brahma. Oleh karena itu Pulau Jawa menjadi seimbang berhenti bergerak berpindah-pindah, *nisadapagĕh* (bersandarkan pada keseimbangan), kemudian Sang Hyang Mahameru itu bernama gunung Nisada (Pigeaud, 1924: 65-66). Peristiwa cukup panjang itu merepresentasikan bahwa gunung pun mengalami perjalanan dirinya dan harus bersesuaian menempati ruang barunya dengan penyucian diri yang dilakukan oleh Bhatara Parameçwara. Demikian pula Pulau Jawa, ketika gunung diletakkan perlu diseimbangkan dahulu sebelum terjadi penyatuan yang sesungguhnya. Pulau Jawa pun berproses dengan keadaan dan keberadaan gunung-gunung tersebut. Terdapat tiga tipe gunung di Pulau Jawa, yaitu (1) Gunung yang berkaitan dengan Sang Hyang Mahameru, terdiri dari dua jenis: pertama, bersumber atau berasal dari tanah Sang Hyang Mahameru yang gugur dan kedua, merupakan nama lainnya; (2) Gunung yang terjadi dari hasil yoga, semadi, atau tapa; dan (3) Gunung yang terjadi karena sebuah peristiwa yang dialami para dewa. Nama-nama gunung dengan keberadaan ruangnya terdapat dalam tabel berikut:

Tabel 3.5 Ruang Gunung-gunung dalam TP

GUNUNG-GUNUNG			
NISKALA	Brahma	Hyang, Limohan Katong, Wilis, Kampud, Kawi, Arjuna, Kumukus Wlahulu, Sanjaya, Walangbangan, Pamrihan, Mawulusan. Tunggeng	Kelasa
SAKALA- NISKALA	Rereban, Jata, Kampil	Kedyangga, Manunjang, Sundawini, Wihanggamaya	Pawitra, Nisada, Trisrengga, Gandamadana;
SAKALA	Pawinihan, Bret, Gulingandara, Marapi, Bancak	Pilan, Hijo, Winihatya, Lawu, Tapi	Pasanggaman
	BHURLOKA	BHUWAHLOKA	SWAHLOKA

Berdasarkan daftar nama gunung-gunung tersebut, merujuk pada konsep *cakravan* yang diajukan oleh Heine-geldern dapat diketahui bahwa gugusan

pegunungan memiliki beberapa lapis, sesuai dengan keadaan dan keberadaannya, dari yang tinggi atau terdalam yang menjadi pusat kosmos, hingga yang terluar. Akhirnya ditetapkan yang menjadi lingga di Pulau Jawa adalah *Kelaça bhumi sâmpûrnnâwan*, seperti kutipan berikut:

*Kelaça bhumi sâmpûrnnâwan pinëndêm bhatâra Darmmarâja. Kelaça ngaraning gunung; bhumi ngaraning lêmah; sâmpûrnnawangan ngaraning awa ruhur; tinhër tta Kelaça bhumi sâmpûrnnâwan ngaran sang hyang Mahâmeru. Yata sinangguh susuk sima brata<sup>17</sup> ngaranira, lmaah larangan ikang prasadda lingga, tan wnanng rinug; tinhër pinakapraçista susuk sima brata sang hyang kawikun (Pigeaud, 1924: 94).*

Terjemahan:

Bhatara Darmaraja dibenamkan di tanah Kelasa sempurna tingginya. Bernama gunung Kelasa; bumi artinya tanah; sâmpûrnnawangan (sempurna tinggi) artinya besar dan tinggi; lalu *Kelasa Bhumi Sâmpûrnnâwan* nama sang hyang Mahameru. Kemudian dianggap sebagai *susuk sima brata* namanya, tanah larangan sebagai tanda lingga, tidak boleh diuruk; selanjutnya ditetapkan sebagai tugu daerah perdikan Sang Hyang *kawikun*.

*Kelaça bhumi sâmpûrnnâwan* merupakan gunung yang sempurna besar dan tinggi, merupakan lingga (axis mundi) yang ditetapkan sebagai *susuk sima brata* Sang Hyang *kawikun* (tempat tinggal para pertapa yang telah mencapai kedewaan). Oleh karena itu, keberadaan tempat tersebut merupakan *niskalaning swahloka*, sebab menjadi lingga dari para pertapa yang telah menembus ke alam dewata tertinggi.

Selanjutnya Bhatara Jagatpramana melepaskan diri dari keinginan dengan membuat *patapan* (pertapaan) di Bulon, Kupang, Huluwanwa, Pacira (Pigeaud, 1924: 69). Kemudian dari Pacira ia menuju Masin dan bertapa bersama Bhatari Uma, sehingga menjadi teladan tingkah laku pertapa bagi manusia. Mulailah terdapat *patapan-patapan* berikutnya untuk meruang tempat-tempat yang sekaligus berkaitan dengan terjadinya peristiwa penyucian atau tersucikannya manusia. Misalnya Ranubhawa, merupakan nama yang diberikan sesuai dengan keadaan Bhatara Guru ketika pergi dari Kayutaji dalam keadaan jiwa yang mengalir seperti air (Pigeaud, 1924: 70). *Patapan* Gëgër-katyagan bertempat di lereng gunung ketika Bhatara Guru meninggalkan segala hal yang bersifat

---

<sup>17</sup>Batu suci sebagai batas suci untuk menandai sebidang tanah yang bebas dari pajak dan kewajiban-kewajiban lain bagi para pertapa (Zoetmulder, 2006: 1092 & 1162)

duniawi (Pigeaud, 1924: 71). *Patapan* Tandës adalah berasal dari peristiwa yang dialami Batara Guru saat bertapa, ia *tumandës* (mencapai/menembus) “pusat pikirannya”, oleh karena itu *patapan*-nya disebut Tandës (Pigeaud, 1924: 72). Memperhatikan pertapaan-pertapaan tersebut dapat dikatakan bahwa pertapaan pun mengalami tingkatan penyucian berdasarkan peristiwa yang dialami oleh Bhatara Guru yang meruang Pulau Jawa. Ranubhawa merepresentasikan ruang simbolik *sakala-niskalaning bhurloka* dari keadaan jiwa yang mengalir sebagai tanda dimulainya pelepasan/penyempurnaan. Gëgër-katyagan merepresentasikan ruang simbolik *sakala-niskalaning bhuwahloka* dari pelepasan nafsu duniawi. Adapun *patapan* Tandës merepresentasikan ruang simbolik *niskalaning swahloka* dari pencapaian pusat pikiran.

Kemudian Bhatara Parameçwara melanjutkan meruang *tantu* di Pulau Jawa dengan membuat mandala-mandala, seperti dalam kutipan berikut:

*Kahucapa tatwa sih bhatāra Parameçwara tumulusakna magawe tantu praçista ri Yawadipa. Makāryya ta sira mandala, ... Tinhër manganaknadewaguru sira, umisyani sira patapan kabeh, kadyana: katyagan, pangajaran, pangubwanan, pamanguywan, pangabtan, gurudeça, hangundahagi, angarëmban; ..., sarwwasiddā mun huwusa, matangnyan ring Sarwwasiddā ngaraning mandala mangke.... Mawelawela sukaning dewata kabeh, tinhör mandala ri Sukawela ngaranya mangke. Bhatāra sira mayajñā suka, matangnyan ring Sukayajña ngaranya wkasan. Bhatāra Guru sira mapürwwa taruka. Sukayajña tambeyaning hana mandala* (Pigeaud, 1924: 81-82).

Terjemahan:

Diceritakan hakikat kebajikan Batara Parameçwara menyempurnakan membuat tempat suci tetap di Yawadipa. Ia membuat mandala, ... Kemudian ia akan memberi tempat kepada kepala pertapa, mengisi semua pertapaan, seperti adanya: pertapaan, asrama/tempat untuk latihan, pertapaan bagi perempuan, pertapa, tempat tinggal para *abët*, pejabat religi desa, ahli bangunan, siap-siap untuk memulai; ..., akhirnya sempurna, karena itu Sarwasida nama mandala sekarang. Segera mereka membuat rumah, para dewa berpisah semua, mereka akan mulai membuat tempat peristirahatan; kemudian gunung Rereban namanya sekarang, tempat peristirahatan para dewa demikian diceritakannya dahulu. Nampak jelas kegembiraan semua dewa, lalu mandala Sukawela namanya sekarang. Batara senang mengadakan upacara kurban, sehingga bernama Sukayajna akhirnya. Batara Guru merintis lebih dahulu. Pertama ada mandala Sukayajna.

Kata *tantu praçista* ‘tempat suci tetap’ tersebut didahului oleh kata-kata *tumulusakna magawe* ‘menyempurnakan membuat’, sehingga Batara Guru bermaksud menyempurnakan membuat tempat suci tetap. *Tantu praçista* yang dibuat berupa mandala yang dilengkapi dengan berbagai bangunan di dalamnya

seperti yang terdapat dalam kutipan. Dengan demikian, konsep mandala dalam teks TP berupa bangunan yang lengkap sebagai tempat belajar mengajar, tempat tinggal kepala pertapa, asrama atau tempat untuk latihan, tempat tinggal para *abēt* (golongan rohaniwan tertentu), bahkan disediakan pula tempat bagi pertapa perempuan, tidak hanya bagi pertapa laki-laki. Adapun nama-nama mandala yang dibangun mengikuti keadaan emosi dan kebiasaan para dewa yang membuatnya, yaitu mandala Sarwasidda, Sukawela, Sukayajna merupakan mandala yang berada di daerah gunung Rereban sebagai tempat peristirahatan para dewa.. Perhatikan peristiwa dibuatnya mandala tersebut, dapat dikategorikan ke dalam ruang simbolik *sakala-niskalaning bhuwahloka*. Berbeda dengan *tantu praçista* pada kutipan berikut:

... *Datang hyang Içwara Brahmā Wisnu, sumambah ri bhatāra Guru, mwajar tta bhatāra Parameçwara:*  
*“Uduh, bhahagya tanayanku sang trisamaya, rowanganangku gawe tantu praçista ri sang hyang Mahāmeru. Tanpasrèhan tang bhuwana; kita katrini humilangkna lkalkaning bhuwana; glar tawur sèrèhanyu ....”* (Pigeaud, 1924: 89-90)

Terjemahan:

.... Hyang Iswara, Brahma, Wisnu datang menyembah kepada batara Guru, berkatalah batara Parameçwara:  
 ”Aduh, baiklah anakku sang Trisamaya, temani aku membuat tempat suci tetap di sang hyang Mahameru. Dunia ini tanpa pemerintah; kamu bertiga agar memusnahkan noda-noda dunia; tugasmu melaksanakan kurban/sajian....”

*Tantu praçista* tersebut diikuti dengan nama wilayah di mana *tantu* berada, yaitu Sang Hyang Mahameru, sehingga berarti menetapkan *tantu* di wilayah sang hyang Mahameru. Penetapan itu merupakan penyucian wilayah yang tanpa pemerintahan dan memusnahkan noda-noda dunia, bukan sekedar merupakan pendirian *tantu* ‘tempat suci’, namun lebih pada penyucian tempat atau tempat yang disucikan dari noda-noda dunia. Berdasarkan konteksnya, penyucian *tantu* dengan melakukan persembahan, yaitu menempatkan sesajian yang menjadi tugas sang hyang Trisamaya. Akan tetapi pada dasarnya memiliki kesamaan, mengacu pada tujuan mandala dibuat sebagai tempat pembebasan para leluhur agar manusia dapat melepaskan diri dari *pañcagati sangsara* (Pigeaud, 1924: 83).

Ditegaskan lagi oleh Bhatara Guru yang memerintahkan Sang Hyang Iswara, Brahma, Wisnu untuk membuat kahyangan dengan diberi tanda penobatan

sebagai dewaguru disertai *pustaka samusti*. Akan tetapi ketika Trisamaya menjalankan perintah itu, *pustaka samusti* tertinggal. Diambil dan dibawa menuju tempat kurban oleh Bhatara Guru, segera diselimuti dan tidak ada yang boleh melihatnya. Oleh karena itu, kahyangan Bhatara Guru bernama mandala Kukub (Pigeaud, 1924: 90). Mandala-mandala yang disebut terakhir ini merepresentasikan perbedaannya, bahwa mandala bersifat kahyangan (tempat tinggal kedewataan) yang didirikan untuk melenyapkan noda-noda dunia, sehingga keadaan dan keberadaan mandala tersebut bersifat *sakala-niskalaning swahloka*. Terutama pada mandala Kukub yang kemudian menjadi pusat dari mandala-mandala lain, pusat keagamaan, dan pusat pemerintahan. Bahkan segala peraturan kegiatan atau tindakan ritus dalam upacara-upacara keagamaan, ditentukan oleh leluhur yang berada di Kukub dan Kukub adalah merupakan tempat dari asal mula upacara penyucian (Pigeaud, 1924: 111 & 114).

Penyucian tempat selanjutnya adalah *sma* (makam), saat Bhatara Guru akan menyelesaikan membuat tempat suci di Pulau Jawa. *Sma* dijadikan sebagai tempat tinggal pertapa dan menjadi tempat tapa atau dapat pula merupakan pertapaan, seperti kutipan berikut:

*Kahucapa bhatāra Guru, tumulusaknamagawe tantu ri Yawadipa; matilēl atantu<sup>18</sup> satampakning kuntul anglayang, kumēndēng tan ppat, rumeka tan lbur, satapak bhatāra Guru. Marūpa ta sira wiku, bhujangga cewapaksa ta sira, sira bhatāra mahāmpu Palyat ngaranira. Dumunung ta sira ring sma Kalyasēm, sma ginawe patapan, wetan kidul sakeng Paguhan. Kunang denirā mangun tapa bherawapaksa lkasnira, amangan cawa ning wwang, inayēm nira tang cawa, tatkala tngah wngi sira npanadah* (Pigeaud, 1924: 104-105).

Terjemahan:

Akan diceritakan Bhatara Guru, agar membuat kekal tempat suci di Yawadipa; meninggalkan jejak barisan burung bangau terbang, merentang tidak putus, menggambarkan dalam satu garis, jejak kaki Bhatara Guru. Ia berwujud sebagai wiku, pujangga penganut agama Siwa, ia Bhatara mahampu Palyat namanya. Ia bertempat di makam Kalyasem, makam dibuat tempat tinggal/pertapaan, di sebelah tenggara dari Paguhan. Adapun olehnya dibangun tapa Bhairawapaksa, dimulai dengan memakan mayat orang, mayat itu dijemur, waktu tengah malam dimakanlah mayat itu.

Bhatara Guru meninggalkan *satampakning kuntul anglayang* (jejak burung bangau yang terbang), agar membuat kekal tempat suci di Pulau Jawa. Ruang

<sup>18</sup>Telah dikoreksi oleh Zoetmulder dalam *Old Javanese-English Dictionary*, 1982: 1934 menjadi *matinggala tantu* meninggalkan jejak barisan.

simbolik tersebut merepresentasikan bahwa Batara Guru meruang dunia bagaikan jejak burung bangau terbang, merupakan wujud nyata yang tidak dapat dilihat oleh indera dan menunjukkan *niskalaning swahloka*. Dengan tujuan menyempurnakan Pulau Jawa atau kesempurnaan dunia Jawa. Dalam kehidupan manusia Jawa dan khazanah sastra Jawa, pengetahuan tersebut merupakan ajaran *Kasampurnaning Urip* (kesempurnaan Hidup atau kebijaksanaan Hidup). Konsep tersebut dikenal sebagai peninggalan ajaran dari Sabdopalon Nayagenggong (Simuh, 1988: 253; Santoso, 2008: 89). Hal itu merupakan sebuah ajaran untuk memahami *Sangkan Paraning Dumadi* (asal dan tujuan manusia hidup) dan mencapai penyatuan diri, dalam masyarakat Jawa disebut *Manunggaling Kawula lan Gusti* (bersatunya diri dengan Tuhan). Bila telah mencapai penyatuan tersebut, maka *Kasampurnaning Urip* pun tercapai, sehingga dapat menguasai dunia (Setyani, 2009c: 7). Dengan demikian, tujuan Bhatara Guru menyempurnakan tempat suci di Pulau Jawa dengan meninggalkan jejak wujudnya, supaya tidak terlihat ia menyamar atau menjelma menjadi Bhatara Mahampu Palyat atau Mpu Mahapalyat itu.

*Sma* Kalyasem adalah tempat Mpu Mahapalyat, wujud Bhatara Guru sebagai wiku pujangga penganut agama Siwa. Jejak Bhatara Guru menjadi tidak terlihat karena ia bertempat tinggal di *sma* dan melaksanakan tapa *bhairawapaksa* (memakan mayat orang pada tengah malam setelah mayat dijemur pada siang hari). Secara umum *sma* merupakan tempat yang dianggap rendah (*nista*) sebagai tempat pemakaman (*sakalaning bhurloka*). Akan tetapi dengan tingkah laku tapa yang dilaksanakan oleh seorang wiku di tempat tersebut, dapat dikatakan bahwa *sma* telah disucikan dan dijadikan pertapaan (*sakala-niskalaning bhurloka*)

*Sma* (makam) tersebut digunakan pula untuk mengadakan upacara pemakaman, yang dihadiri oleh orang-orang dari timur dan dari utara Gunung Hyang. Mereka berkumpul bersama-sama di tempat itu untuk mengadakan upacara pemakaman dari kumpulan banyak mayat dalam pelaksanaan *bhairawapaksa*.

*Ana ta sma ring gunung Hyang, ring ārggħa Kalyasēm ngaranya, sma bandung pasamohan ing wong hatitiwa<sup>19</sup>; wong wetan ing gunung Hyang, lor ing gunung*

---

<sup>19</sup>*Hatitiwa* berarti mengadakan upacara pemakaman atau menghadiri upacara pemakaman (Zoetmulder, 2006: 1266).

*Hyang, pada titiwa ring Kalyasēm. Ring kana pasamuhan ing kunapākweh, yata pinakatapanirā mpu Bharang; bhairawapaksa sira, çawaning wwang tinadahnira* (Pigeaud, 1924: 112).

Terjemahan:

Tersebutlah makam di gunung Hyang, dan puncak gunung Kalyasem namanya, dua makam tempat orang mengadakan/menghadiri upacara pemakaman; orang timur di gunung Hyang, orang utara di gunung Hyang, bersama-sama mengadakan upacara pemakaman di Kalyasem. Di sana tempat kumpulan banyak mayat, dijadikanlah tempat tinggal/pertapaan mpu Bharang; sebagai pertapa agama Siwa tujuannya, mayat orang dimakannya.

Memperhatikan aktivitas di *sma* dapat dikatakan bahwa *sma* beralih fungsi sebagai tempat tinggal seorang pertapa atau bahkan dijadikan pertapaan. Mpu Bharang tidak lain adalah Mpu Mahapalyat sendiri. Ketika itu Mpu Mahapalya membagi dua dirinya menjadi Mpu Bharang (penganut agama Siwa) dan Mpu Waluh-bang (penganut agama Buddha). Dengan kata lain, ruang simbolik pada kutipan tersebut mempertegas bahwa *sma* dijadikan tempat tinggal seorang pertapa (*sakala-niskalaning bhurloka*). Ruang simbolik ini merepresentasikan adanya kematian dan ritual *bhairawapaksa* sebagai manifestasi kesempurnaan hidup bagi para pertapa penganut agama Siwa. Para penganut agama Siwa tersebut memenuhi ruang-ruang simbolik kesucian dari beberapa *tantu* yang telah disebut terdahulu, baik *gunung*, *patapan*, *mandala*, maupun *sma* yang kemudian juga menjadi *patapan*. Bahkan disebutkan pula, *sma* dijadikan sebuah mandala (*sakala-niskalaning bhuwahloka*), yaitu mandala Sanggara seperti kutipan berikut:

*Wkasan tang sma rinaruka mandala, nhör hamurud kalambi ring sanggar, yata ring Sanggara ngaraning mandalanira.* (Pigeaud, 1924: 114).

Terjemahan:

Akhirnya makam itu dibuka untuk mandala, kemudian melorot baju dari sanggar, karena itu mandala Sanggara namanya.

Pada bagian lain disebutkan bahwa Sang Resi Siddawangsitadewa dikuburkan/dimakamkan di puncak Sang Hyang Mahameru. Karena kesucian sang resi yang dikuburkan itu, tidak ada yang berani mengungguli puncak Sang Hyang Mahameru, bahkan Sang Hyang Raditya Wulan sekalipun. Sang Hyang Mahameru merupakan ruang simbolik *niskalaning swahloka*. Secara tidak langsung *sma* tersebut bersifat sakral atau suci. Dengan kata lain, *sma* dalam TP

juga mengalami peningkatan keadaan dan keberadaannya, sehingga *sma* Sang Resi Siddawangsitadewa dapat dianggap sebagai tempat suci (*niskalaning bhurloka*) karena keadaan dan keberadaannya.

*Pinēndēm ta ring pucaknira sang hyang Mahāmeru çawanira sang rsi Siddiwangsitadewa wkasan; matangnyan tan hana wnan mangruhurana pucaknira sang hyang Mahāmeru, apan pinēndēm nira bhatarā Darmmarāja kacaritanya. Mogha bayu tan ana wani mangruhurana pucaknira sang hyang Mahāmeru, yadyan sang hyang Raditya Wulan tuwi tanpangruhuri, ngūniweh tang janma manūsa tan wnan mangruhurana pucaknira sang hyang Mahāmeru* (Pigeaud, 1924: 95).

Terjemahan:

Akhirnya mayat sang resi Sidawangsitadewa dikuburkan di puncak sang hyang Mahameru; karena itu tidak ada yang akan dapat menaiki puncaknya sang hyang Mahameru, sebab diceritakan Bhatara Darmaraja dikuburkan. Semoga angin tidak ada yang berani menaiki puncak sang hyang Mahameru, bahkan sang hyang Raditya dan Wulan pun tidak mengungguli, apalagi para manusia tidak mampu menaiki puncak sang hyang Mahameru.

Ruang simbolik *swargga* (surga), *mahārorawa* (neraka), *ākāça* (langit), *prthiwi* (tanah), *bhumi* (bumi/dunia), *madyapadha* (dunia tengah/bumi manusia), *sāgara* (laut), *swah* (sungai), *ramu* (danau), dan *talaga* (telaga), dan juga ruang simbolik *saptapatala*, *jro pātāla* dan *mahitāla* (bertempat di bawah *bhurloka*) tidak menjadi perhatian pada penulisan bahasan ini. Pada bahasan terdahulu telah dinyatakan bahwa perbuatan atau emosi manusia dapat mempengaruhi keadaan dan keberadaan alam semesta, seperti yang terjadi pada kemarahan Sang Hyang Brahma (Pigeaud, 1924: 76), sehingga tidak akan diulang di bagian ini. Berikut gambaran tabel kesempurnaan makrokosmos TP sebagai rangkuman bahasan makrokosmos TP.

Tabel 3.6 Kesempurnaan Makrokosmos TP

<i>NISKALA</i>	<i>Niskalaning Bhurloka Sma</i>	<i>Niskalaning Bhuwah Mandala</i>	<i>Niskalananing Swahloka Swargga Gunung</i>
<i>SAKALA – NISKALA</i>	<i>Sakala-niskalaning Bhurloka Patapan Sma</i>	<i>Sakala-niskalaning Bhuwahloka Mandala Patapan</i>	<i>Sakala-niskalaning Swahloka Mandala Kukub Patapan Tandēs</i>

<i>SAKALA</i>	<i>Sakalaning Bhurloka Hutan, rumah Sma</i>	<i>Sakalaning Bhuwah Kota</i>	<i>Sakalaning Swahloka Negara</i>
REALITAS KOSMOS	<i>BHURLOKA</i>	<i>BHUWAHLOKA</i>	<i>SWAHLOKA</i>

Tabel tersebut merepresentasikan bahwa makrokosmos (alam semesta) memiliki tingkatan yang sama dengan mikrokosmos (manusia dan dirinya) dalam realitas kosmos, atau sebaliknya. Keadaan dan keberadaan makrokosmos dan mikrokosmos pun mengacu atau bersumber pada realitas metakosmos, sehingga ketiganya merupakan bentuk satu kesatuan realitas kosmos yang saling berkaitan dan tidak terpisahkan satu sama lain sebagai kesempurnaan realitas kosmos.

Berikut paparan kesempurnaan realitas kosmos TP sebagai simpulan atau penutup bab ini.

### **3.5 Kesempurnaan Realitas Kosmos *Tantu Panggelaran***

Berdasarkan bahasan kesempurnaan realitas kosmos yang terdiri dari kesempurnaan metakosmos, mikrokosmos, dan makrokosmos tersebut, dapat dikatakan bahwa karya sastra TP merepresentasikan kesempurnaan hubungan ketiganya. Apabila ruang simbolik karya sastra TP dirangkum secara keseluruhan, antara metakosmos (alam kedewataan), mikrokosmos (manusia dan dalam dirinya), serta makrokosmos (alam semesta dan segala isinya) pun merepresentasikan kesempurnaan hubungan dalam satu kesatuan realitas kosmos tersebut. Untuk memudahkan membaca gambaran ruang simbolik TP yang merupakan kesempurnaan realitas kosmos tersebut, dibuat dalam tabel.

Tabel terdiri dari tiga kolom, yaitu metakosmos yang merupakan alam dewata, mikrokosmos memperlihatkan alam manusia, dan makrokosmos adalah alam semesta. Penulisan urutan baris pada masing-masing kolom mengikuti urutan terjadinya peristiwa pada masing-masing kosmos dalam teks TP. Pada baris-baris mikro- dan makrokosmos memperlihatkan kesejajaran kejadian dari keduanya. Adapun kolom metakosmos menampilkan nama-nama dewa yang berperan dalam peristiwa yang terjadi pada kolom mikro- dan makrokosmos

tersebut. Tabel juga merupakan rangkuman bahasan masing-masing kosmos terdahulu dan rangkuman isi teks TP seperti berikut:

Tabel 3.7 Kesempurnaan Realitas Kosmos *Tantu Panggelaran*

METAKOSMOS	MIKROKOSMOS	MAKROKOSMOS
Alam Dewata	Alam Manusia	Alam Semesta
Sang Hyang Tantu	Kosong	Pulau Jawa Tidak seimbang
Bhatara Jagatpramana Melaksanakan yoga bersama Bhatari Parameswari	Belum ada Manusia sebagai penegak peradaban	Belum ada Gunung sebagai lingga <sup>20</sup> di bumi ( <i>axis mundi</i> ) Bertempat di Dihyang
Bhatara Jagatpramana Sang Hyang Brahma-Wisnu Sang Hyang Brahma Sang Hyang Wisnu Bhatara Guru Bhatara Mahakarana Bhatara Parameçwara	Proses penciptaan manusia Manusia laki-laki Manusia perempuan Cat: Gunung Pawinihan tempat suci untuk membuat manusia	Proses penciptaan semesta Usaha pemindahan Sang Hyang Mahameru dari Jambudwipa ke Yawadipa Air bisa Kalakuta (racun) menjadi tatwamerta siwamba (air suci dasar hidup)
Sang Hyang Brahma-Wisnu	Proses perkawinan manusia (penyatuan lingga-yoni) Memiliki keturunan	Proses peletakan Gunung (penyatuan lingga-yoni)
Para Dewa bermusyawarah menghadap Bhatara Guru	Manusia masih dalam keadaan tidak berpengetahuan, masih telanjang, berada di hutan, tidak mengerti bahasa	Pulau Jawa masih belum seimbang, miring ke sebelah Barat karena Sang Hyang Mahameru diletakkan di Barat
Bhatara Jagatnata Bhatara Mahakarana Bhatara Guru Hyang Brahma  Sang Hyang Wiswakarma  Bhatara Iswara  Bhatara Wisnu – Bhatari Sri	Penciptaan pengetahuan, <i>katatwapratisa</i> <sup>21</sup> dan mata pencapaian Pandai besi, perlengkapan kerja Ahli bangunan, membuat rumah Gurudesa: dasasila- pancasiksa Guru manusia: tingkah laku, mengantih, menenun, memakai cawat, memakai pakaian (dodot), berkain, dan	Menyeimbangkan Pulau Jawa dengan menata peletakan gunung Desa Medang Kamulan  Negara Medang Gana Kendaraang tunggangan Bhatari Sri, empat ekor burung: perkutut, dara hitam, dara merah, ketitir Asal mula adanya padi dan kunyit

<sup>20</sup>Dalam kepercayaan Siwa, lingga digunakan sebagai salah satu bentuk yang paling terkenal untuk menyembah Siwa sebagai dewa bagi kelahiran kembali. Lingga merupakan simbol kelamin laki-laki yang ditempatkan di dalam kuli-kuil untuk disembah (Hadiwijono, Harun. 1971: 52)

<sup>21</sup>*Katatwapratisa:katatwan = tattwa*: ajaran tentang kenyataan (tentang yang ada); *tatwapratisa = tantu pratista*: dasar tempat suci/dasar kesinambungan; sehingga dapat diartikan sebagai 'dasar ajaran tentang kenyataan hidup yang berkesinambungan' (Zoetmulder, 2006: 855; 1223)

Bhatara Mahadewa Bhagawan Ciptagupta	berselendang. Adanya raja, petani, pedagang, pemahat, penjagal Pandai emas, membuat perhiasan Pelukis, membuat lukisan Manusia berpengetahuan	
Bhatara Mahakarana, Bhatara Guru, Bhatara Parameçwara memerintahkan para dewa kembali ke surga	Penyebaran pengetahuan	Pulau Jawa masih dalam penataan Terjadi Gunung Hyang dan Gunung Limohan
Bhatara Parameçwara/Guru Bhatari Uma Bhatara Brahma-Wisnu Kala Lodra, Kala Sambu, Kala Samaya Hyang Gana Sang rsi Siddawangsidadewa	Terjadi peristiwa-peristiwa duniawi yang mempengaruhi batin manusia, sehingga mengalami ujian-ujian: kemarahan, kesetiaan, keteguhan tapa	Terjadi peristiwa alam semesta: petir dan topan, gerhana (matahari-bulan), gempa bumi, bulan purnama
Bhatara Guru Sang Hyang Wisnu Sang Hyang Trisamaya di kahyangan Bhatara Darmmaraja	Penyucian “diri” manusia; <i>pancagati sangsara</i> ; Manusia menjadi wiku, dewa, resi, hyang, bhatara	Penyucian ruang dengan pembangunan pertapaan- pertapaan dan mandala- mandala
Bhatara Guru Bhatara Trisamaya Bhagawan Karmandeya Mpu Mahapalyat, Mpu Bharang, Mpu Waluh-bang Bhagawan Agasti	Pembagian kekuasaan/wewenang: <i>dewaguru</i> , raja, pemerintahan	Penciptaan dan pembagian tempat-tempat: desa, kota, negara, pengukuhan pertapaan dan mandala
<b>Bhatara Guru Bhatara Namaçiwaya</b>	<b>Manusia memiliki <i>Kuñci Sandijñana</i></b>	<b>Makam dijadikan pertapaan dan mandala</b>
Mpu Bharang Mpu Waluh-bang  Bhatāra Darmmarāja	Pencapaian kesempurnaan manusia Jawa: pelepasan dari nafsu-nafsu, meninggalkan kehidupan duniawi	Pencapaian kesempurnaan Alam Semesta/Pulau Jawa memiliki poros suci, gunung Kelasa menjadi sempurna, <i>Kelaça bhumi sāmpurnnāwan</i>

Tabel tersebut merepresentasikan kesempurnaan realitas kosmos TP. Pada dasarnya realitas kosmos tersebut terjadi dalam berbagai peristiwa yang alurnya tidak mengalir secara linier. Akan tetapi setelah diklasifikasikan, diperoleh gambaran kesejajaran antara ketiga realitas kosmos seperti pada tabel. Kesejajaran yang dimaksudkan di sini adalah kesamaan dalam suatu kesempurnaan realitas. Artinya, nama dewa atau makhluk setengah dewa (manusia penjelmaan dewa) yang tertera di kolom alam dewata (metakosmos) memiliki keterkaitan yang erat dengan peristiwa yang terjadi pada kolom alam manusia (mikrokosmos) dan alam

semesta (makrokosmos) sebagai satu kesatuan yang utuh dalam sebuah peristiwa masing-masing.

Pada baris pertama tabel, bahwa pada alam dewata tertulis *Sang Hyang Tantu*, tidak dikaitkan dengan nama dewa dan dalam teks tertulis *Nihan sang hyang Tantu paglaranya* ‘demikian pembabaran Sang Hyang Tempat Suci’ (Pigeaud, 1924: 57). Pada alam manusia tertulis **kosong**, karena pada saat itu di Pulau Jawa tidak ada manusia. Dalam teks tertulis *Iki manusa tanana* ‘ini tidak ada manusia’ (Pigeaud, 1924: 57). Kemudian pada alam semesta tertulis **Pulau Jawa** dan **tidak seimbang** berdasarkan teks yang memaparkan bahwa *henggang henggang hikang nusa Jawa, sadakāla molah marayĕgan, hapan tanana sang hyang Mandaraparwwata, nguniweh janma manusa* ‘Pulau Jawa bergoyang ke sana kemari, bergerak berpindah-pindah, karena Sang Hyang Mandaraparwwata (Sang Hyang Mahameru/*lingga*) tidak ada, apalagi kelahiran manusia’ (Pigeaud, 1924: 57). Baris ini menyiratkan bahwa pada saat itu keadaan Pulau Jawa masih belum teratur, tidak seimbang, dalam keadaan kacau karena Sang Hyang Mahameru tidak ada di Pulau Jawa. Sang Hyang Mahameru adalah lingga atau pusat kosmos (*axis mundi*) di dunia atau meminjam istilah Eliade, disebut pula poros suci. Dengan kata lain, Pulau Jawa tidak mempunyai lingga (poros suci), sehingga mengalami keadaan seperti yang digambarkan terdahulu, dan keberadaannya menjadi pusat perhaitan untuk memberi penegasan sebagai ruang kosong.

Hal itu menunjukkan kesejajaran dalam keadaan dan keberadaan asal mula alam (kosmos) yang menyiratkan kekosongan, baik Sang Hyang Tantu, manusia, maupun Pulau Jawa. Pada baris-baris berikutnya, nama-nama dewa atau makhluk setengah dewa dalam kolom alam dewata merupakan representasi proyeksi perannya terhadap alam manusia dan alam semesta. Hingga bagian akhir ketiganya tetap merupakan satu kesatuan yang tidak terpisahkan secara bersama-sama mencapai kesempurnaan. Mpu Bharang yang merupakan penjelmaan Bhatara Parameçwara (*wruh ta sira yan bhatāra Parameçwara*) tergolong makhluk setengah dewa (Pigeaud, 1924: 113), meninggalkan kehidupan duniawi dengan meninggalkan keluarganya/anak dan istrinya (*matinggal ta sirānak rabi*), rela melepaskan diri dari nafsu-nafsunya dan menjadi kepala pertapa yang

meninggalkan nafsu-nafsunya (*tyagāmbēknira; matangyan dewaguru paksa tyaga ngaranya*) (Pigeaud, 1924: 121). Kehidupan seperti itu dalam ajaran Siwa-Buddha merupakan jalan kelepasan/kesempurnaan sebagai manusia (*niskala*) menuju Nibana/nirwana (*swahloka*). Pencapaian tersebut didahului dengan sebuah penyatuan/kemanunggalan yang direpresentasi dari peristiwa penyatuan kembali dirinya (Mpu Bharang) dengan Mpu Waluh-bang (*Mojar ta bhatāra Waluh-bāng: “Lah, den padānandang kurug, mpu Bharang, phalaning wang tunggal kalawan sira.”*) (Pigeaud, 1924: 118) Manunggal/menyatunya kembali Mpu Bharang dengan Mpu Waluh-bang. Pada pencapaian kesempurnaan Bhatara Darmaraja juga merupakan pencapaian kesempurnaan alam semesta, yang direpresentasikan dalam peristiwa ketika Bhatara Darmaraja dibenamkan/dikuburkan di gunung Kelasa tersebut (*Kelaça bhumi sāmpurnnāwan pinēndēm bhatāra Darmmarāja*) (Pigeaud, 1924: 95), sehingga segala sesuatu tidak ada yang dapat mengungguli kesempurnaannya. Oleh sebab itu, dapat dikatakan bahwa peristiwa yang terjadi berkenaan dengan diri manusia (mikrokosmos) mempengaruhi peristiwa alam semesta (makrokosmos).

Berdasarkan paparan terdahulu dapat diketahui bahwa baik alam dewata, manusia, maupun alam semesta memiliki tingkatan/tataran dalam aktualisasi kehidupan diri masing-masing namun merupakan satu kesatuan sebagai realitas kosmos. Dalam ruang simbolik TP, tataran kehidupan dalam realitas kosmos tersebut memiliki kesamaan sifat, tindakan, dan keadaan penyempurnaan hingga mencapai kesempurnaannya masing-masing. Kesamaan tersebut dapat dilihat berdasarkan adanya realitas kosmos itu sendiri yang memiliki aspek kehidupan yang sama dalam tiga lapis dunia. Artinya masing-masing kosmos (meta-, mikro-, makrokosmos) memiliki tingkatan yang sama berdasarkan konsep tiga lapis dunia/alam yang secara umum terbagi dalam dunia atas, tengah, dan bawah. Dengan demikian, karya sastra TP memuat segala aspek yang sama, baik dalam bentuk tiga realitas kosmos maupun tiga lapis dunia. Dengan kata lain dapat dinyatakan bahwa realitas kosmos TP merupakan satu kesatuan yang saling terkait antara tiga lapis dunia (*bhur-, bhuwah-, swahloka*) dan tiga realitas kosmos (*sakala, sakala-niskala, niskala*). Apabila dilihat pada tingkatan masing-masing kosmos dapat diketahui bahwa ketiganya memiliki realitas kosmos yang sama.

Itulah yang disebut kesempurnaan realitas kosmos TP. Representasi tersebut dapat digambarkan seperti berikut:

Tabel 3.8 Ruang Simbolik Kesempurnaan Realitas Kosmos *Tantu Pangğelaran*

<i>NISKALA</i>	<i>Niskalaning Bhurloka</i>	<i>Niskalaning Bhuwahloka</i>	<i>Niskalaning Swahloka</i>
<i>SAKALA – NISKALA</i>	<i>Sakala-niskalaning Bhurloka</i>	<i>Sakala-niskalaning Bhuwahloka</i>	<i>Sakala-niskalaning Swahloka</i>
<i>SAKALA</i>	<i>Sakalaning Bhurloka</i>	<i>Sakalaning Bhuwahloka</i>	<i>Sakalaning Swahloka</i>
<b>REALITAS KOSMOS</b>	<b>BHURLOKA</b>	<b>BHUWAHLOKA</b>	<b>SWAHLOKA</b>

Setelah bahasan ruang simbolik kesempurnaan realitas kosmos, selanjutnya perlu diketahui bagaimana realitas kosmos tersebut dapat terjadi dalam kesempurnaannya. Representasi ruang simbolik tersebut dibahas pada bab 4 berikut ini.

## BAB 4

### KESEMPURNAAN DUNIA JAWA DALAM *TANTU PANGGĒLARAN*

#### 4.1 Representasi Ruang Simbolik *Tantu PangĒlaran*

Karya sastra TP merupakan representasi ruang simbolik kesempurnaan realitas kosmos, yaitu satu kesatuan hubungan meta-mikro-makrokosmos yang saling berkaitan. Satu kesatuan hubungan tersebut merupakan representasi kenyataan hidup dalam masyarakat Jawa. Untuk mengetahui kenyataan hidup itu ruang simbolik kesempurnaan realitas kosmos perlu dimaknai. Pemaknaan terhadap ruang simbolik tersebut berdasarkan konsep kesempurnaan menurut pandangan dunia Jawa (Kuna). Selain itu, dilihat juga berdasarkan konsep ruang yang diajukan oleh Danesi dan Perron (1999). Danesi dan Perron mengajukan pandangannya berdasarkan fungsi ruang yang memiliki kode-kode tertentu untuk melihat ruang. Kode-kode tersebut melekat pada penamaan yang diberikannya, yaitu *Public Spatial*, *Private Spatial*, dan *Sacred Spatial*. Istilah penamaan tersebut akan tetap digunakan sebagaimana aslinya, agar tidak mengubah makna sesuai dengan istilah-istilah ruang Jawa Kuna yang telah lebih dulu digunakan.

Dalam karya sastra TP telah dinyatakan terdahulu bahwa Bhatara Guru merupakan dewa yang tertinggi. Pernyataan itu ditelusuri melalui nama-nama dewa serta peristiwa yang terjadi dari peran dewa-dewa bersangkutan. Artinya, peristiwa yang terjadi sebagai ruang keberadaan dewa di dunia (dewa berperan dalam menjalankan fungsinya) atau dapat dikatakan bahwa dewa yang meruang dunia merupakan penjelmaan dewa yang tertinggi (sebagai metakosmos). Dengan kata lain, dewa yang tertinggi (metakosmos) melalui penjelmaan-penjelmaannya secara tidak langsung menempati ruang-ruang yang berkaitan dengan peran yang dilaksanakannya di dunia, baik ruang mikrokosmos maupun makrokosmos. Dapat dikatakan pula bahwa ruang-ruang yang ditempati tersebut merupakan manifestasi dewa yang tertinggi. Berikut merupakan pembahasan manifestasi tersebut, yang sekaligus akan memberi makna ruang simbolik kesempurnaan realitas kosmos sebagai kesempurnaan dunia Jawa.

#### 4.1.1 Manifestasi Dewa Yang Tertinggi

Pada bahasan terdahulu telah dipaparkan bahwa *Sang Hyang Tantu* membar dalam bentuk yang tampak melalui yoga. *Tantu* yang berarti tempat suci, menyiratkan bahwa *Sang Hyang Tantu* merupakan Sang Hyang Tempat Suci. Membar dalam bentuk yang tampak berarti berasal dari tempat yang tidak terlihat, tersembunyi, paling rahasia, di dalam tempat sucinya. Kemudian keluar dari tempat sucinya untuk menampakkan diri, sehingga meluas, membesar, memancar, memencar, membagi, dan lain sebagainya. Hal itu merepresentasikan bahwa Sang Hyang Tantu meluaskan atau memencar atau membagi diri ke luar dari dalam dirinya. Itu memberikan makna bahwa dari kedalaman dirinya sendiri dengan melakukan penjelmaan-penjelmaan, Sang Hyang Tantu menempati ruang di luar dirinya, yaitu ruang mikrokosmos dan makrokosmos.

Apabila dipandang menurut konsep Danesi dan Perron, Sang Hyang Tantu sebagai *Sacred Spatial* (ruang Suci/Kudus, metakosmos) meluas atau memancar kepada *Private Spatial* (ruang pribadi-pribadi manusia, mikrokosmos) dan memancar lebih luas ke *Public Spatial* (ruang-ruang umum atau khalayak dan dapat dikatakan menyemesta, makrokosmos). Akan tetapi dalam masing-masing kosmos tersebut tetap terdapat masing-masing sifat *sacred*, *private*, dan *public*. Dapat dilihat pada tabel berikut:

Tabel 4.1 Realitas Kosmos Konsep Danesi dan Perron

Sacred spatial	Sacred of <b>Public</b>	Sacred of <b>Private</b>	Sacred of <b>Sacred</b>
Private spatial	Private of <b>Public</b>	Private of <b>Private</b>	Private of <b>Sacred</b>
Public spatial	Public of <b>Public</b>	Public of <b>Private</b>	Public of <b>Sacred</b>
	Public spatial	Private spatial	Sacred spatial

Realitas kosmos konsep Danesi dan Perron tersebut sekaligus bersamaan dengan konsep dalam pandangan dunia Jawa untuk mengkaji manifestasi-manifestasi berikut.

Pada awal teks TP nama pertama yang muncul adalah Bhatara Jagatpramana. Ia melaksanakan yoga bersama Bhatari Parameçwari di *musa Yawadipa* (Pulau Jawa) (Pigeaud, 1924: 57). Bhatari Parameçwari adalah istri Bhatara Parameçwara (nama *Śiwa* dalam bentuk yang halus sebagai dewa yang tertinggi dalam konsep agama *Śiwa*). Dengan kata lain, Bhatara Jagatpramana tidak lain adalah Bhatara Parameçwara sebagai dewa yang tertinggi tersebut. Pada

teks berikutnya nama Bhatara Parameçwara lebih sering muncul dibandingkan dengan Bhatara Jagatpramana. Kemudian kemunculan Bhatara Parameçwara dalam beberapa peristiwa, berganti-ganti nama dengan menggunakan atau bersamaan dengan Bhatara Guru. Ia dan Bhatara Guru merupakan satu kesatuan wujud dalam bentuk yang berbeda (*niskala/sacred* dan *sakala-niskala/private*). Akan tetapi kemunculan Bhatara Guru akhirnya lebih banyak dibandingkan Bhatara Parameçwara. Dengan demikian, *Sang Hyang Tantu* atau Sang Hyang Tempat Suci itu adalah dewa yang tertinggi yaitu Siwa atau Bhatara Parameçwara atau Bhatara Jagatpramana, dan akhirnya adalah menggunakan nama Bhatara Guru dalam ke-*niskala*-annya/ke-*sacred*-annya.

Oleh karena itu, dapat dianggap bahwa Bhatara Guru sebagai tokoh utama dalam TP membabar diri melalui pelaksanaan yoga dalam seluruh kesempurnaan ruang kosmos. Kesempurnaannya tidak dapat dibuktikan secara rasional, karena ia berada di alam kekosongan, tidak dapat dijangkau, tanpa batas, tidak dapat terindra, tanpa wujud nyata, berada di dalam *keniskalaan/ke-sacred*-annya dan melingkupi segala realitas yang ada. Akan tetapi realitas yang ada merupakan eksistensi tertinggi yang tidak dapat dipersepsikan seperti mempersepsikan wujud-wujud yang bergantung kepadanya, dan menjadi bagian dari eksistensinya, yaitu dari realitas yang melingkupi segala sesuatu di dunia ini. Kemudian ia membabar diri ke dunia *sakala-niskala/private* dan *sakala/publicnya* dengan nama-nama lain atau melakukan penjelmaan ke penjelmaan berikutnya, sehingga dapat terlihat bagi yang dapat melihatnya. Dengan demikian, Bhatara Guru merupakan asal mula dari dewa-dewa yang menjadi penjelmaannya, atau dapat dikatakan sebagai pusat (*central*) dari para dewa di alam kedewaan yang meluas dan menembus ke alam-alam lain, yaitu alam manusia dan alam semesta. Untuk memudahkan pemahaman pembabaran dewa yang tertinggi dalam alam dewata dapat dilihat pada tabel 3.3 di bab 3.

Dalam daftar tabel 3.3 pada kolom *niskala* terdapat sepuluh nama dewa yang tertinggi, yaitu Bhatara Jagatpramana, Mahakarana, Parameçwara, Nilakantha, Siwa, Bhatara Hyang Hanalaga, Bhatara Tuhan, Pangeran,

Hanungkurat, dan Bhatara Namaçiwaya<sup>1</sup> (*sacred*). Nama-nama dewa itu adalah para dewa yang tidak tampil secara wujud. Mereka berada dalam alam yang tidak tampak (tidak terindera), dengan keadaan tanpa campuran benda dan belum membagi dirinya ke dalam bentuk-bentuk, masih merupakan dewa yang tertinggi, yang tersuci. Pertama-tama adalah nama Bhatara Jagatpramana, kemudian berganti menggunakan nama Bhatara Mahakarana dan Bhatara Parameçwara (Tuhan yang tertinggi). Mereka berperan dalam keadaan *sabda* ‘bicara’, melihat, dan berbuat yang terjelma dalam perwujudan Bhatara Guru atau melalui penampilan Bhatara Guru, seperti contoh dalam kutipan berikut:

*Kahucapa ta bhatāra trisamaya, Içwara, Brahmā, Wisnu, datang ri sang hyang Mahāmeru tumutur ing bhatāra Guru. Jag lēs, prāpta bhatāra trisamaya ri sang hyang Mahāmeru; kunang bhatāra Guru sdang haneng Çūnyagiri-mandala, umawasakēn sang hyang hastitijāti. Datang hyang Içwara Brahmā Wisnu, sumambah ri bhatāra Guru, mwajar tta bhatāra Parameçwara:*

*“Uduh, bhahagya tanayanku sang trisamaya, rowanganangku gawe tantu praçista ri sang hyang Mahāmeru. Tanpasrēhan tang bhuwana; kita katrini humilangkna lkalkaning bhuwana; glar tawur sērēhanyu. Kunang sang hyang Içwara Brahmā Wisnu, masēhana, wruha ri sisikusung kita dewata. Den padāgawe kahyangan tanayanku katiga. Nihan panganugrahāngku: payung, gundala, kalambi guru, muwah pustaka samusti pañjangnya, binbēd hing nāga sinuntagi; kunang hisinya kami hiki. Ndah kayatnākēn panugrahangku muwah sang hyang Brahmā Wisnuwiçwara.*

*Samangkana pamugraha bhatāra Guru ri dewata trisamaya. (Pigeaud, 1924: 89-90)*

Terjemahan:

Diceritakanlah Bhatara Trisamaya, Iswara, Brahma, Wisnu, tiba di Sang Hyang Mahameru mengikuti Bhatara Guru. Seketika Bhatara Trisamaya sampai di Sang Hyang Mahameru; Bhatara Guru sedang berada di mandala Sunyasagiri menjelaskan Sang Hyang Hastitijati (=penuntun sejati/guru sejati). Hyang Iswara, Brahma, Wisnu datang menyembah kepada Bhatara Guru, berkatalah Bhatara Parameçwara:

”Aduh, baiklah anakku sang Trisamaya, temani aku membuat tempat suci tetap di Sang Hyang Mahameru. Dunia ini tanpa pemerintah; kamu bertiga agar memusnahkan noda-noda dunia; perkerjaan yang ditugaskan padamu menempatkan persembahan. Selanjutnya sang hyang Iswara, Brahma, Wisnu agar

<sup>1</sup>*Namah Siwaya* merupakan *Pancaksara*, mantra dengan lima suku kata yang diajarkan oleh aliran Siwa Siddhanta. *Namah Siwaya* berarti pujaan kepada Siwa, yang terdiri dari : *Na, Mah, Si, Wa, Ya*. Tiap-tiap suku kata adalah penjelmaan Siwa. Penjelmaan Siwa pada suku kata ini sama dengan penjelmaannya di dalam alam semesta. *Na* adalah penjelmaan Siwa sebagai Iswara, merupakan penjelmaannya di timur. *Mah* adalah penjelmaan Siwa sebagai Brahma, merupakan penjelmaannya di selatan. *Si* adalah penjelmaan Siwa sebagai Mahadewa, merupakan penjelmaannya di barat. *Wa* adalah penjelmaan Siwa sebagai Wisnu, merupakan penjelmaannya di utara. *Ya* adalah penjelmaan Siwa sebagai Siwa, merupakan penjelmaannya di tengah (Hadiwijono, 1971: 108-109)

menyucikan hendaknya kamu mengetahui tingkah laku para dewa. Anakku bertiga bersama-sama buatlah kahyangan. Ini anugerahku: payung, gundala, baju guru, dan kitab samusti 'sekepalan tangan' panjangnya, dibebad dengan ular sebagai setagen-nya; adapun isinya saya sendiri. Nah Sang Hyang Brahma, Wisnu, dan Iswara jagalah dengan hati-hati anugerahku. Begitulah penganugerahan Bhatara Guru kepada dewa Trisamaya.

Teks tersebut memaparkan bahwa yang dihadapan dan disembah Bhatara Trisamaya adalah Bhatara Guru, namun ketika Bhatara Guru berbicara kepada mereka, yang berkata memberi perintah adalah Bhatara Parameçwara. Kemudian ketika Bhatara Parameçwara selesai menyatakan bahwa ia memberi anugerah kitab yang berisi dirinya sendiri itu, ditutup dengan kalimat bahwa yang menyerahkan anugerah tersebut adalah Bhatara Guru. Kalimat ini menyiratkan keberadaan Bhatara Guru sebagai wujud yang menyampaikan sabda, perintah, dan pemberian anugerah Bhatara Parameçwara kepada Bhatara Trisamaya. Dengan kata lain, dapat dikatakan bahwa ruang simbolik pada peristiwa ini merepresentasikan keberadaan Bhatara Parameçwara dan Bhatara Guru dalam satu ujud. Secara jasad yang tampil di hadapan Bhatara Trisamaya adalah Bhatara Guru, namun dirinya (batin atau jiwanya) pada saat itu merupakan eksistensi Bhatara Parameçwara. Representasi ini ditegaskan dengan penganugerahan *kitab samusti* yang berisi dirinya<sup>2</sup> (diri Bhatara Parameçwara) kepada Bhatara Trisamaya.

Kutipan tersebut merupakan salah satu peristiwa untuk menyampaikan bahwa Bhatara Guru adalah dewa yang berperan mengalirkan kehendak Śiwa dalam menyempurnakan dunia Jawa, baik mikrokosmos maupun makrokosmos. Pada tabel 5 dapat diketahui bahwa Bhatara Guru melakukan penjelmaan dengan tiga sifatnya (*niskala/sacred*, *sakala-niskala/private*, *sakala/public*) pada tiga lapis dunia (*swah-*, *bhuwah-*, *bhurloka*) sekaligus. Penampilan Bhatara Guru atau Śiwa sebagai dewa yang tertinggi, paling banyak muncul dan turut berperan adalah ketika ia menggunakan penyebutan nama Bhatara Parameçwara dengan 19 kali. Kemudian lima kali dengan nama Bhatara Mahakarana, tiga kali dengan nama Bhatara Jagatpramana, selanjutnya dengan penyebutan nama Bhatara Nilakantha, Bhatara Śiwa, Bhatara Hyang Hanalaga, Bhatara Tuhan, Bhatara Pangeran,

---

<sup>2</sup>Dalam ajaran-ajaran mistik Jawa dimaknai sebagai "diri pribadi", "diri sejati" (Zoetmulder, 1983) atau pengetahuan masa kini sering juga disebut "kitab diri".

Bhatara Hanungkurat, dan Bhatara Namaçiwaya masing-masing tampil satu kali tanpa melaksanakan perannya secara langsung meskipun disebutkan perannya. Kecuali Bhatara Śiwa sempat tampil satu kali, melaksanakan yoga dengan hasil munculnya Gunung Wlahulu (Pigeaud, 1924: 69).

Berdasarkan peran-perannya itu, baik yang dilaksanakan maupun tidak, menyiratkan bahwa dewa yang tertinggi tidak selalu bereksistensi turun ke dunia dalam perwujudan dirinya sendiri, ia hanya berada dalam keberadaan alam atau ruangnya, *niskala*. Hal itu menunjukkan bahwa ruang *niskala/sacred* merupakan tempat yang sangat tersembunyi, rahasia, tidak dapat ditembus melalui penginderaan, dan atas kehendaknya (dewa yang tertinggi) diberikan bagi yang memperoleh anugerah *kuñci Sandijñana*<sup>3</sup> dan diberi kuasa/mandat.

“... Ana ta panugraha bhatāra Mahāguru, sang hyang kuñci Sandijñāna ngaranya; ...”

“Tēmba kita dak sangaskārani, lamun huwus krtānugrahanira Nāmaçiwaya.” (Pigeaud, 1924: 111)

Terjemahan:

“... Adalah anugerah Bhatara Mahaguru, Sang Hyang *kuñci Sandijñana* namanya; ...”

“Kelak kamu saya sucikan, jika sudah mendapat mandat Nāmaçiwaya.”

*Kuñci Sandijñana* merupakan ilmu yang dianugerahkan oleh Bhatara Mahaguru, yang diijinkan digunakan untuk menyerap seluruh makhluk, namun tidak diperkenankan menyucikan mereka jika belum diberi wewenang oleh dewa yang tertinggi (Nāmaçiwaya tidak muncul lagi dalam teks selanjutnya).

Berikut adalah peran Bhatara Guru sebagai *sakala-niskala/private* Śiwa yang menempati ruang *bhuwahloka/private* setelah Śiwa/Parameçwara/Mahakarana dan lain sebagainya yang bertempat di ruang *swahloka/sacred*. Demikian pula para dewa lain yang tergolong dalam *sakala-niskala/private*, menempati ruang yang sama dengan Bhatara Guru. Namun berdasarkan peran yang terdapat dalam teks, dalam ruang itu Bhatara Guru membagi dua dirinya sesuai dengan tugas yang dilaksanakan, yaitu dewa-dewa sebagai nama lain Bhatara Guru dan dewa-dewa yang menjadi penjelmaannya. Dewa-dewa dengan nama lain Bhatara Guru adalah Bhatara Jagatnata, Bhatara Jagatwiçesa, dan

<sup>3</sup> *Kuñci Sandijñana* (Skt) ilmu esoterik (Zoetmulder, 2006: 1013); *esoteric knowledge* (Zoetmulder, 1982: 1650)

Bhatara Nandiguru. Pada bentuknya yang *sakala-niskala/private* ini Bhatara Guru tidak melakukan penjelmaan langsung. Adapun Bhatara Darmmaraja atau disebut juga dengan nama Sang Hyang Darmma merupakan penjelmaan Bhatara Guru ketika menggunakan nama Bhatara Nandiguru. Penamaan atau penjelmaan tersebut memiliki makna tersendiri di alam dewata, sehingga dianggap penting berkaitan dengan penggambaran ruang simbolik yang mereka tempati. Dengan kata lain, ruang simbolik yang ditempati para dewa dapat ditelusuri melalui nama-nama para dewa yang bersangkutan pada saat berperan dalam sebuah peristiwa.

Terakhir merupakan tokoh-tokoh penjelmaan Bhatara Guru, baik langsung maupun tidak, sebagai *sakala/public* Śiwa dalam perannya merambah dunia bagian *bhurloka/public*. Dalam ruang simbolik ini pun peran dewa dibagi dua golongan berdasarkan penjelmaan yang langsung dan tidak langsung. Penjelmaan langsung Bhatara Guru menjadi penggembala sapi, Bhatara Kalarudra, dan Bhujangga cewapaksa Mpu Mahapalyat. Bhujangga tersebut kemudian bertugas membagi dua dirinya untuk mewujudkan dua aliran agama Siwa-Buddha di Jawa, yaitu menjadi Mpu Bharang menganut agama Siwa dan Mpu Waluh-bang menganut agama Buddha (Pigeaud, 1924: 104 & 109). Adapun Bhagawan Agasti merupakan penjelmaannya dengan nama lain Bhatara Jagatwiçesa (Pigeaud, 1924: 92), Sang rsi Siddawangsitadewa adalah penjelmaannya melalui Bhatara Nandiguru dan Bhatara Darmmaraja yang kemudian menjadi Sang rsi Tarunata-pa-yowana dan berganti nama Bhatara Mahaguru (Pigeaud, 1924: 92, 98, 109).

Peran para dewa pada ruang simbolik *sakala/public* dalam wujud nyata atau terlihat, sehingga dapat mengadakan komunikasi langsung dengan semua manusia. Pelaksanaan peran para dewa yang meruang dunia dengan memberi kesadaran melalui pengujian, pengajaran dan menyucikan manusia maupun menyucikan tempat-tempat dalam rangka menyempurnakan Pulau Jawa.

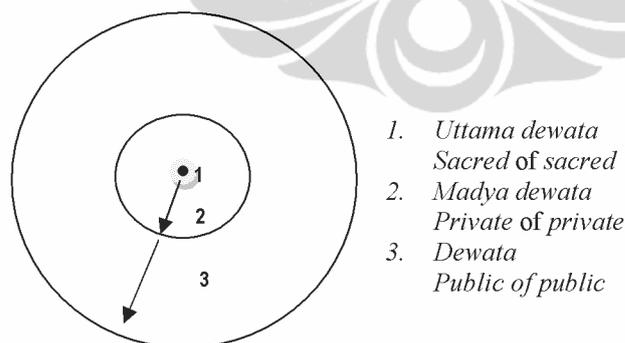
Dengan demikian dapat dikatakan bahwa Bhatara Guru sebagai sumber penjelmaan para dewa dan manifestasi Bhatara Guru sebagai dewa yang tertinggi dalam kehidupan turun ke dunia merupakan pekerjaannya sendiri sebagai sebuah eksistensi dirinya sendiri. Ia dengan mudah membara diri, baik keluar maupun masuk dunia dengan menggunakan nama lain atau melakukan penjelmaan. Ia dengan mudah kembali ke alamnya atau memanifestasi ke dalam setiap bentuk

wujud. Alam *niskalanya* merupakan inti dari segala inti segala sesuatu, sehingga berada paling dalam dan terdalam atau merupakan sumber dari segala sumber segala sesuatu. Apabila digambarkan dalam bentuk lingkaran, maka keberadaan Dewa yang tertinggi berada paling dalam, merupakan titik pusat yang berada di tengah dengan sifat ke-*niskala/sacred*-annya. Kemudian ia dengan nama-nama lain tampil dalam bentuk lingkaran kedua, dan lingkaran ketiga merupakan bentuk penjelmaannya, baik langsung maupun tidak langsung. Berikut adalah gambaran lingkaran yang berpusat satu dengan lingkaran berikutnya yang menjadi ruang manifestasi dewa yang tertinggi.

**Gambar 4.1 Manifestasi Dewa yang Tertinggi dalam Konsep Jawa Kuna**



**Gambar 4.2 Manifestasi Dewa yang Tertinggi dalam Konsep Danesi dan Perron**



Keterangan dari gambar tersebut, baik konsep Jawa Kuna maupun Danesi dan Perron dapat disamakan, bahwa tanda panah dari dalam keluar menunjukkan bahwa dewa yang tertinggi membabarkan dirinya dari *niskalaning swahloka/sacred of sacred* menjadi *sakala-niskalaning bhuwahloka/private of private*, dan *sakalaning bhurloka/public of public*. Ia memmanifestasikan diri

melalui penjelmaan-penjelmaannya untuk mengisi segala kehidupan dari alam kekosongan. Ia menjadikan kehidupan lebih hidup dalam segala hal dan segala aspek hidup bagi kehidupannya sendiri. Demikian pula yang terjadi dalam kaitannya dengan manusia atau mikrokosmos berikut ini.

#### 4.1.2 Manusia Sebagai Manifestasi Dewa Yang Tertinggi

Ruang simbolik jagat kecil TP, manusia diciptakan untuk mengisi Pulau Jawa (dunia Jawa). Pulau Jawa (makrokosmos) dalam kekosongan, tidak ada manusia (mikrokosmos), mengalami ketidaksempurnaannya. Hal ini menyiratkan bahwa para dewa membutuhkan keberadaan manusia untuk suatu kepentingan alam semesta. Untuk kepentingan tersebut, manusia dipersiapkan agar dapat berperan dalam kehidupannya di dunia. Oleh karena itu setelah Bhatara Jagatpramana melaksanakan yoga, ia memerintahkan Sang Hyang Brahma dan Wisnu untuk membuat manusia:

*“... tan wihang hyang Brahma Wisnu, magawe ta sira manusā; Imah kiněmpěl-kěmpělnira ginawenira manusā lituhayu pāripūrṇā kadi rūpaning dewatā. Mānūsā jalu hulih sang hyang Brahmāgawe, mānūsā histri hulih sang hyang Wisnu gawe, ...”*

*“Pinatmokēn pwa hulih hyang Brahmā Wisnu magawe manusa, ...”* (Pigeaud, 1924: 57)

Terjemahan:

*“... Hyang Brahma dan Wisnu tidak menolak, mereka membuat manusia; tanah dikepal-kepalkan dibuatnya manusia yang indah dan sangat sempurna seperti wujud para dewa. Manusia laki-laki hasil buatan Sang Hyang Brahma, manusia perempuan hasil buatan sang hyang Wisnu, ...”*

*”Dipertemukanlah (dikawinkan) manusia hasil buatan Hyang Brahma dan Wisnu, ...”*

Penciptaan manusia dilaksanakan oleh Sang Hyang Brahma dan Sang Hyang Wisnu atas perintah Bhatara Jagatpramana. Sang Hyang Brahma menciptakan manusia laki-laki dan Sang Hyang Wisnu menciptakan manusia perempuan. Berdasarkan penciptaan ini dapat diketahui bahwa manusia diciptakan langsung dengan perannya masing-masing sesuai eksistensi dewa yang menciptakannya, yaitu manusia laki-laki sebagai pencipta (eksistensi Brahma) dan manusia perempuan memiliki peran sebagai pemelihara (eksistensi Wisnu). Kemudian kedua manusia itu dikawinkan agar dapat menjalankan kelanjutan

perannya. Perkawinan tersebut menyiratkan bahwa mereka berperan di dunia dalam satu kesatuan yang saling berkaitan.

Pertama-tama manusia diciptakan dengan jasad yang telanjang tanpa pakaian, dengan keindahan wujud seperti dewa, tanpa pengetahuan, tidak dapat bertingkah laku, tidak mengenal rasa dan bahasa, tidak memiliki perlengkapan, kebutuhan hidup, dan bertempat tinggal di dalam hutan (Pigeaud, 1924: 58). Artinya pada awalnya manusia itu sendiri masih dalam keadaan kosong, murni, tanpa suatu apa pun. Manusia dilahirkan dalam kekosongan yang sempurna, tidak memiliki pengetahuan. Dengan misi tugasnya itu, maka dewa yang tertinggi pun memerintahkan memenuhi dan melengkapi kebutuhan manusia dengan segala pengetahuannya.

Pengetahuan dasar yang disampaikan pertama-tama adalah tentang *daçaçila*<sup>4</sup> dan *pañcaçiksa*<sup>5</sup> (Pigeaud, 1924: 59). Dengan pengetahuan tersebut manusia dipersiapkan untuk selalu menjaga perbuatannya sesuai sila-sila yang terdapat di dalamnya. Selanjutnya manusia diberi pengetahuan untuk melepaskan diri dari kesengsaraan dengan melaksanakan tahap-tahap dalam *pañcagati sangsara*, seperti kutipan berikut:

*“Kapan ta kang manusa limpada sakeng pañcagati sangsara? Dwaning makāryya mandala panglpasana pitarapāpa. Antukaning manusa mangaskara hayun wikuha; matapa sumambaha dewata, dewata sumēngkaha watēk hyang, watēk hyang sumēngkāha siddrāsi, siddārsi sumēngkha watēk bhatāra. Lena sakerikā hana pwa wiku sasar tapabratanya; tmahnya tumitis ing rāt, mandadi ratu cakrawarhi wiçesa ring bhuwana, wurungnya mandadi dewata. Matangnyan wuwurungan dewatā prabhū cakrawarhi, apam tmahan ing wiku sasar tapabratanya hika. ...!”* (Pigeaud, 1924: 83)

<sup>4</sup> Dasasila Buddha: 1. Aku bertekad untuk melatih diri menghindari pembunuhan. 2. Aku bertekad untuk melatih diri menghindari mengambil barang yang tidak diberikan. 3. Aku bertekad untuk melatih diri menghindari perbuatan asusila. 4. Aku bertekad untuk melatih diri menghindari ucapan yang tidak benar. 5. Aku bertekad untuk melatih diri menghindari segala minuman keras yang dapat menyebabkan lemahnya kesadaran. 6. Aku bertekad untuk melatih diri menghindari makan makanan setelah tengah hari. 7. Aku bertekad untuk melatih diri menghindari untuk tidak menari, menyanyi, bermain musik serta pergi melihat tontonan-tontonan. 8. Aku bertekad untuk melatih diri menghindari pemakaian bunga-bunga, wangi-wangian, & alat kosmetik untuk tujuan menghias& mempercantik diri. 9. Aku bertekad untuk melatih diri menghindari penggunaan tempat tidur dan tempat duduk yang tinggi dan mewah. 10. Aku bertekad untuk melatih diri menghindari menerima emas dan perak (uang). (Indoforum Junior E. 2006. Sinthung, *Dasa Sila*. <http://www.indoforum.org/showthread.php?t=28123>)

<sup>5</sup> Pancasila Buddha: 1. Saya berjanji untuk tidak melakukan pembunuhan. 2. Saya berjanji untuk tidak melakukan pencurian. 3. Saya berjanji untuk tidak melakukan perzinahan. 4. Saya berjanji untuk tidak berbohong. 5. Saya berjanji untuk tidak meminum segala sesuatu yang memabukkan, yang melemahkan kesadaran saya. (Majubuthi. 2000-2010. *Tata Tertib Agama*. [http://www.walubi.or.id/wacana/wacana\\_dw\\_77.shtml](http://www.walubi.or.id/wacana/wacana_dw_77.shtml))

Terjemahan:

”Kapan manusia akan mampu melepaskan diri dari *pañcagati sangsara* (lima tingkat penjelmaan dalam rangka lingkaran lahir kembali)? Tujuannya membuat *mandala*, tempat pembebasan leluhur. Manusia dapat mencapai dengan disucikan dahulu menjadi wiku: bertapa menyembah dewa, setelah masuk berstatus dewa akan naik menjadi para hyang, para hyang akan naik menjadi sidaresi, sidaresi akan menanjak menjadi golongan Bhatara. Sebaliknya berbeda dibandingkan dengan adanya fakta-fakta wiku yang sesat tapabratanya, perubahannya menjelma di bumi, menjadi raja-raja dunia sebagai penguasa yang tertinggi di bumi, tidak dapat menjadi dewa. Karena sesuatu yang menyebabkan kegagalan para dewa, raja yang menguasai dunia, disebabkan oleh wiku yang sesat tapanya itu...”

Untuk mempersiapkan manusia sebagai *mandala* (manusia sebagai tempat dewa yang tertinggi), manusia harus terlepas dari *pañcagati sangsara* agar dapat mencapai tingkat Bhatara dan menjadi *mandala* tersebut. Dalam ajaran Hindu, konsep *mandala* dihubungkan dengan metakosmos (*niskala, sakala-niskala, sakala*), yaitu merupakan:

“Lingkaran yang melambangkan kesempurnaan, tanpa cacat, keutuhan, kelengkapan, dan kegenapan semesta yang sifatnya essensi, saripati, maha energi yang tak tampak, tak terindra namun Ada dan Hadir. Kehadiran ditampung dalam ruang empat persegi dari lingkaran atau essensi dalam eksistensi. Lingkaran *mandala* adalah kosmos, keteraturan dan ketertiban semesta, harmoni sempurna yang hadir dalam ruang empat persegi yang semula *chaos*. Yang sempurna hadir dalam dunia cacat, yang terang hadir dalam dunia gelap, yang *supreme* hadir dalam dunia relatif, yang tertib hadir dalam dunia *chaos*, yang lelaki hadir dalam dunia keperempuanan, yang tak tampak hadir dalam dunia tampak. *Mandala* adalah suatu totalitas unsur-unsur dualitas keberadaan. Dunia atas menyatu dengan dunia bawah melalui dunia tengah, *mandala*” (Dharsono, 2007: 31).

Konsep tersebut menjelaskan bahwa manusia (mikrokosmos) merupakan penghubung antara Dewa yang tertinggi (metakosmos) dan alam semesta (makrokosmos). Oleh karena itu, keberadaannya sangat penting di dunia ini. Manusia sebagai penghubung, memiliki peran yang besar dalam keberlangsungan kehidupan kosmos, karena manusia sebagai *mandala* adalah kosmos itu sendiri. Berdasarkan tempat keberadaannya di antara kedua kosmos tersebut, berada di tengah keduanya, manusia berfungsi sebagai penyeimbang dan menyatukan. Dengan kata lain, manusia merupakan pusat keseimbangan yang menyatukan kedua alam, dewata dan semesta. Bahkan manusia pun diberi kesempatan untuk mencapai *Parameçwara* di alam *niskalaning swahloka/sacred of sacred* sebagai tempat dewa yang tertinggi, jika berhasil berjuang menjalankan tapanya dengan

sempurna (Pigeaud, 1924: 87-88). Untuk mencapai tempat atau tingkat tersebut, manusia harus mempersiapkan diri dengan terus menerus memperhatikan *Sang Hyang Hastitijāti* (penuntun sejati atau guru sejati) yang diajarkan Bhatara Guru kepada murid-muridnya di *Çūnyagiri mandala* (Pigeaud, 1924: 89). Peristiwa ini merepresentasikan bahwa Bhatara Guru meruang dunia (*niskalaning bhurloka/sacred of public*) secara langsung mengajarkan kepada manusia agar harus bersungguh-sungguh menjalankan ketetapan hatinya untuk mencapai mandala *Çūnyagiri* (tempat suci gunung *sunya*), yaitu kekosongan yang tertinggi (*niskalaning swahloka/sacred of sacred*).

Kemudian Bhatara Guru melanjutkan pelajarannya kepada Sang Hyang Içwara, Brahma, Wisnu (Trisamaya) agar senantiasa dapat menyucikan kekotoran dunia dan mengetahui tingkah laku para dewa, serta memperhatikan *pustaka samusti* yang berisi diri Bhatara Guru sendiri (Pigeaud, 1924: 90). Hal ini merepresentasikan bahwa Sang Hyang Trisamaya sebagai manifestasi Bhatara Guru untuk menjalankan tugasnya di dunia dengan selalu membawa *pustaka samusti* dalam dirinya. *Pustaka samusti* dapat diartikan kitab diri yaitu diri sejati yang tidak lain adalah Bhatara Guru sendiri. Dengan kata lain, selama menjalankan tugas, Sang Hyang Trisamaya senantiasa berpegang atau berpedoman pada kitab tersebut.

Untuk mencapai semua itu TP mengajarkan bagaimana manusia menjalankan tapa yang sempurna, yaitu seperti yang dilaksanakan oleh Sang Resi Siddawangsitadewa. Ia menjalankan tapa dengan tanpa keinginan dan tujuan tertentu dengan memasuki keheningan yang dalam, seperti telah diungkap terdahulu. Tidak berkeinginan dunia, surga dan tingkat Bhatara tidak menjadi tujuannya, juga *kamoksan*/kesempurnaan dan kelepasan, kebahagiaan dan kesedihan tidak ada lagi bagi dirinya, tidak ada pula yang dipujinya, serta tidak pernah bosan melakukan tapa. Itulah yang disebut kemampuan tapa (Pigeaud, 1924: 92). Tapa yang tertinggi bagi seorang pertapa yang telah terlepas dari kehidupan dunia. Hal ini merepresentasikan bahwa manusia sungguh-sungguh dipersiapkan untuk dapat menjadi tempat dewa yang tertinggi.

Apabila kesempurnaan *tapa* seperti itu telah dicapai, jasad akan menjadi kuat karena telah terlindungi oleh kekuatan *tapanya* (kekuatan keheningan), tidak

mudah terkejut, pikiran tidak mudah tercemari, dikubur pun tidak menjadi abu, dibakar tidak menghangus, dilabuhkan tidak hanyut, sehingga tidak tergoyahkan oleh sesuatu apa pun (Pigeaud, 1924: 93-94). Bahkan ketika jasad yang mati telah dikuburkan, seperti jasad Sang Resi Siddawangsitadewa yang dikuburkan di puncak Sang Hyang Mahameru, tidak akan ada yang dapat menaiki puncak gunung tersebut. Baik angin maupun Sang Hyang Raditya – Wulan pun tidak dapat mengunggulinya, apalagi manusia (Pigeaud, 1924: 95). Sebab manusia yang telah mencapai kesempurnaan *tapa* tersebut telah mencapai keheningan yang tinggi, menjadi manusia yang unggul dalam alam *niskalaning bhurloka/sacred of public*. Secara wujud ia masih berada di bumi, namun telah menembus jiwa atau lubuk hatinya yang terdalam. Akan tetapi jiwa itu sendiri telah mencapai tingkatan *niskalaning swahloka/sacred of sacred* dalam diri manusia. Oleh karena itu, Bhatara Guru kemudian berpesan agar senantiasa menjaga keadaan tersebut dengan baik, karena ruang tersebut merupakan “sebaik-baiknya tempat *tapa*” bagi manusia. Karena tempat tersebut merupakan “tanah larangan” sebagai “tugu suci” (daerah perdikan) sang resi, merupakan tempat dan milik dewa. Barang siapa melebur *sang hyang praçista kawikun*, akan masuk neraka yang terdalam dan tidak akan sampai ke surga (Pigeaud, 1924: 96), seperti pesan Bhatara Guru kepada Kalanungkala berikut:

*“Anaku Kālāṃungkāla, astu kita kumawaçakna bhuwana kālawan janma mānūsa. Yan tēngēnta yukhanta mahapralaya, irika ta yan pamūktyanya, mangunakna tapa kamung rumuhun. Patunggu ta kita babahan sang hyang Mahāmeru kulwan, irika ta kamung mangunakna tapa. Kunang pawkasanangkawiri ko: yan ana bharibhari mangrāmpa drwyaçwa, umalap lmaḥ larangan, lumbur susuk sima brata sang rsi, rumugakēn sang hyang praçista kawikun, kamung makadrwya hika, ngūniweh salwiring sisikusung sarampadan, kamung makadrwya hikang kabeh. Kunang yan rumugakēn sang hyang praçista kawikun, astu tibāha ring mahāroraḥ, tan tkaha ring swargga. Ndah kayatnākēnta sapawkasning hulun.”* (Pigeaud, 1924: 96)

*“Kunang hyang Gana kinon kumēmita lmaḥ larangan, matungguha babahan sang hyang Mahāmeru marēp wetan;...”*

*“Kunang sang rsy Anggasti kinon kumēmita lmaḥ larangan, atungguha babahan sang hyang Mahāmeru marēp kidul;...”*

*“Kunang bhatāri Ghori kinon kumēmita lmaḥ larangan, matungguha babahan sang hyang Mahāmeru marēp lwar...”* (Pigeaud, 1924: 97)

Terjemahan:

”Anakku Kalanungkala, semoga kamu menguasai dunia dan manusia. Jika akan menolak akhir zamanmu dari kehancuran dunia, di sanalah kamu akan mendapatkan kebahagiaan; kamu bangunlah tapa terlebih dahulu. Berjagalah

kamu di pintu sang hyang Mahameru (sebelah) barat, di sanalah kamu membangun tapa. Adapun pesanku kepadamu: jika ada siapa saja yang merampas milik dewa-dewa, merampas tanah larangan, menghancurkan tugu suci (daerah perdikan) sang resi, meleburkan *sang hyang praçista kawikun*, semoga akan jatuh di neraka terdalam, tidak akan sampai ke surga. Nah supaya dijaga dengan diingat-ingat (selalu) olehmu semua pesanku.”

”Selanjutnya hyang Gana diutus agar menjaga tanah larangan, menjagalah di pintu sang hyang Mahameru yang menghadap ke timur;...”

”Kemudian resi Anggasti diutus agar menjaga tanah larangan, menjagalah di pintu sang hyang Mahameru yang menghadap selatan;...”

”Dan Batari Ghoru diutus menjaga tanah larangan, menjagalah di pintu sang hyang Mahameru yang menghadap utara....”

Manusia yang telah mencapai kesempurnaan *tapa/diri*, agar senantiasa menjaga keadaannya dengan baik, yaitu menjaga daerah perdikan dirinya, yang berpusat pada jiwa atau lubuk hatinya yang terdalam, dan selalu siaga di empat pintu (kiblat) dirinya, barat, timur, utara, selatan, dengan kemampuan *tapanya* tersebut. Itulah pusat semesta dalam diri manusia yang senantiasa harus diingat dan dijaga, sebab menjadi tempat kedudukan sang dewa yang tertinggi. Jika tidak berhasil menjaganya, maka akan tergelincir ke neraka. Akan tetapi jika dapat memelihara dengan baik, maka keadaan surga senantiasa akan melingkupi dirinya, sebab ia telah menembus *niskalaning swahloka/sacred of sacred* dalam dirinya. Dalam konsep Jawa Kuna hal semacam itu disebut tercapainya hubungan kemanunggalan, seperti pandangan berikut:

“Kemanunggalan itu hanya bersifat sementara dan hanya berlangsung selama ekstase keindahan itu dirasakan, sambil menyerahkan diri kepada pengalaman estetis yang dahsyat itu. Tetapi dengan demikian sang penyair juga mencicipi dan mempersiapkan diri untuk kemanunggalan dengan dewa yang disebut *kalèpasan* atau pembebasan<sup>6</sup>; inilah pembebasan definitif dari segala jerat yang menahan manusia di dunia ini serta pembebasan pula dari lingkaran kelahiran ulang. Dan inilah tujuan terakhir bagi setiap yogi. Bagi seorang penyair pembebasan berarti diserapnya secara total oleh dewa keindahan lewat kemanunggalan tersebut, “kembali, sekali dan untuk selamanya, ke tempat kediaman sang dewa asmara”, pulangnya sang penyair kepada Yang Mutlak, setelah dibebaskan dari segala cacat dan segala sesuatu yang tidak sempurna.” (Zoetmulder, 1983: 217)

<sup>6</sup> *Kalèpasan* atau pembebasan dalam kepustakaan agama Siwa dijelaskan sebagai kesempurnaan manusia, yaitu dibebaskannya manusia dari perputaran roda tumimbal lahir (perputaran roda kehidupan dipandang sebagai sengsara). Akan tetapi apabila seorang yogin berhasil merenungkan rahasia Tuhan, ia akan pulang (mantuk) kea lam Siwa (Siwapada), yaitu alam kekosongan yang sunyi, tanpa ada yang menyamai dalam kemuliaan. Itulah kelepasan atau kesempurnaan (kamoksan) (Hadiwijono, Harun. 1983: 44)

Manifestasi Bhatara Guru akan muncul pada diri manusia yang telah mencapai tataran keheningan terdalam, menembus alam *niskalaning swahloka*. Representasi manusia sebagai wujud manifestasi dewa yang tertinggi yaitu ia telah melihat dirinya dalam dirinya sendiri sebagai wujud dirinya, seperti gambaran peristiwa pada saat Bhatara Guru melihat wujud dirinya pada Bhatara Darmmaraja keluar dari rekahnya Sang Hyang Mahameru (Pigeaud, 1924: 98). Peristiwa tersebut membuktikan kebersatuan antara dewa yang tertinggi dengan manusia atau manusia sebagai manifestasi dari dewa yang tertinggi, hingga memiliki sifat-sifat yang tidak berbeda.

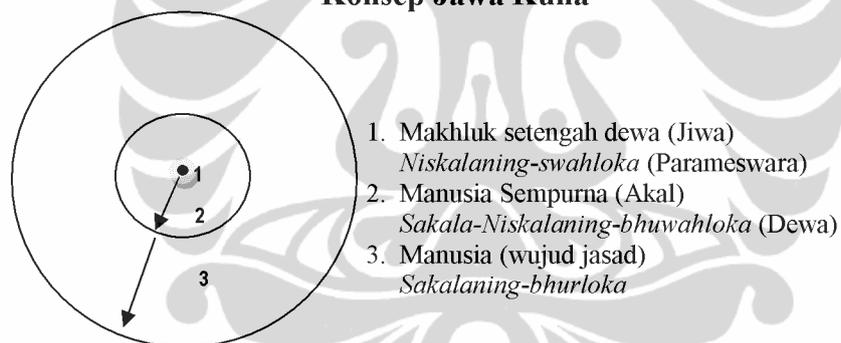
Dalam karya sastra Jawa Kuna, istilah-istilah yang digunakan untuk menunjukkan tempat tersebut sebagian diambil dari bahasa Sanskerta sebagian bersifat asli Jawa. Kata-kata yang banyak dijumpai misalnya *tattwa* dan *jnāna*. *Tattwa* berarti ‘kenyataan’ atau ‘yang mewujudkan hakekat kodrat’ dan dalam arti ini kata tersebut dipakai untuk menunjukkan lubuk hati manusia. *Jnāna* berarti ‘pengetahuan’, tetapi juga menunjukkan takhta pengetahuan. Berhubung lewat ‘jalan pengetahuan’ (*jnānamārga*) kesatuan dengan sang dewa tercapai, maka dapat dimengerti, bahwa organ pengetahuan manusia pantas dipandang sebagai tempat pertemuan antara dewa dan manusia. itulah ego-nya yang terdalam, “diri pribadi”nya atau *ātma*. (Istilah ini yang cukup terkenal dalam ulasan-ulasan yang menguraikan tentang hubungan antara dewa dan manusia, jarang didapati dalam manggala-manggala (Zoetmulder, 1983: 213).

Sehubungan dengan hal tersebut, dalam TP disebutkan tentang *Sang Hyang Kuñci Sandijñana* yang dapat digunakan oleh manusia, namun tidak diperkenankan untuk menyucikan manusia lain yang tidak memiliki wewenang. Kewenangan diperoleh jika telah diberi kuasa atau kepercayaan dari dewa yang tertinggi. Apabila *Sang Hyang Kuñci Sandijñana* digunakan dapat menyerap seluruh makhluk di dunia (Pigeaud, 1924: 110-11). Oleh karena itu, anugerah *Sang Hyang Kuñci Sandijñana* hanya diberikan kepada manusia yang telah mencapai kesempurnaan tapa (*sakala-niskalaning bhuwahloka/private of private*).

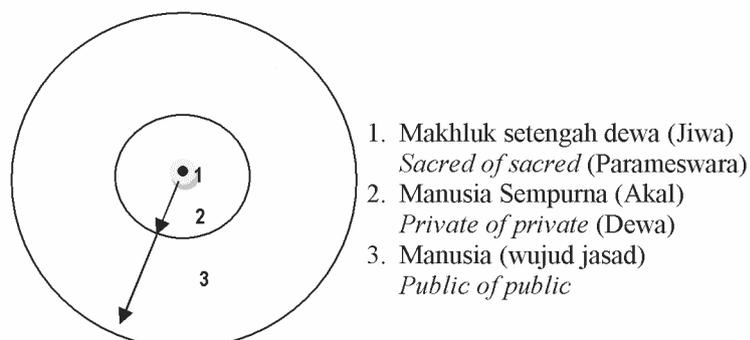
Pencapaian kesempurnaan bagi seorang pertapa yang menyebarkan ajaran, dilakukan dengan meninggalkan kehidupan duniawi, bahkan kehidupan keluarga, seperti yang dilakukan oleh Mpu Bharang (Pigeaud, 1924: 121).

Memperhatikan seluruh peristiwa yang dipaparkan merepresentasikan bahwa dewa yang tertinggi mempersiapkan manusia sebagai tempat suci bagi dirinya sendiri. Pada dasarnya manusia merupakan manifestasi dewa sejak awal diciptakan. Ia membawa karakter pencipta dan pemelihara dunia dari dewa yang tertinggi melalui penjelmaannya, sehingga segala penyifatan manusia pun merupakan manifestasi sifat-sifat dewa yang tertinggi. Secara keseluruhan, kehidupan manusia berasal dan bersumber dari dewa yang tertinggi, seperti telah disampaikan terdahulu bahwa Bhatara Brahma, Wisnu, Iswara diberi anugerah *pustaka samusti* oleh Bhatara Parameçwara yang berisi dirinya sendiri. Oleh karena itu mereka diminta untuk menjaga dengan hati-hati (Pigeaud, 1924: 90). Dengan demikian, dewa yang tertinggi tersebut senantiasa berada di dalam diri manusia sebagai inti kehidupan manusia yang terpancar darinya. Berikut merupakan gambaran wujud manusia dengan jiwa sebagai poros sucinya:

**Gambar 4.3 Manusia sebagai Manifestasi Dewa yang Tertinggi dalam Konsep Jawa Kuna**



**Gambar 4.4 Manusia sebagai Manifestasi Dewa yang Tertinggi dalam Konsep Danesi dan Perron**



Dalam diri manusia, mikrokosmos terdapat sumber segala sumber yang menggerakkan kehidupannya. Penggerak kehidupan manusia itu berasal dari dewa yang tertinggi. Itulah yang dinyatakan bahwa manusia merupakan

manifestasi dewa yang tertinggi, karena kehidupan manusia digerakkan oleh dewa yang tertinggi. Tanda panah dari dalam keluar menunjukkan gerakan kehidupan tersebut dari inti yang terdalam, jiwa/ruhnya (*niskalaning swahloka/sacred of sacred*) menuju ke alam akal (*sakala-niskalaning bhuhwloka/private of private*) dan menggerakkan jasad dalam kehidupan di dunia (*sakala bhurloka/public of public*). Demikian pula yang terjadi pada makrokosmos dalam bahasan berikut.

#### 4.1.3 Alam Semesta sebagai Manifestasi Dewa yang Tertinggi

Mengacu pada konsep kosmogoni Heine-geldern (1942: 2) gunung menempati posisi terpenting dalam kehidupan alam semesta. Gunung, baik sebagai titik pusat (Mahameru) maupun bagian terluar lingkaran dunia (pegunungan yang sangat besar) merepresentasikan immaterial (*niskala/sacred*) dan material (*sakala/public*). Oleh sebab itu, bahasan subbab ini dibatasi pada aspek gunung yang merupakan salah satu wujud alam semesta. Selain itu, gunung merupakan titik pusat atau poros kosmis (*axis mundi*) dari alam semesta tersebut.

Dalam TP Mahameru dengan penyebutan Sang Hyang merepresentasikan bahwa gunung tersebut merupakan manifestasi dari dewa yang tertinggi. Bahkan disebutkan bahwa Sang Hyang Mahameru merupakan hakikat dewa (Pigeaud, 1924: 98). Sang Hyang Mahameru pun sebagai titik fokus yang dijadikan lingga di dunia atau poros kosmis tersebut masih berada di Jambudipa (India). Kemudian Sang Hyang Mahameru (lingga) dipindahkan ke Pulau Jawa (*yoni*). Hal itu dapat dianggap bahwa poros kosmis dunia beralih dari Jambudipa ke bumi Jawa. Secara tidak langsung dewa-dewa Jambudipa pun pindah ke Yawadipa.

Dalam keagamaan Siwa, lingga merupakan simbol produktifitas diri Siwa, yaitu sebagai energi kreatif laki-laki yang merupakan energi eksistensi universal. Lingga pun sebagai citra batu utama yang dijadikan tugu pancang yang membentuk pusat kosmik, yang suci dari segala yang suci atau “rumah rahim” (*garbha-griha*). Penjelasan tentang lingga sering kali dikombinasikan dengan simbol dasar energi kreatif, perempuan, yaitu yoni. Hal ini merupakan representasi penyatuan kreatif yang melahirkan kehidupan di dunia. Lingga–yoni adalah Siwa dan dewi-dewinya, menyimbolkan kekuatan kerjasama dari dua jenis kelamin, yaitu pernikahan yang suci. Pernikahan suci merupakan realitas

kosmogonik, yang disatukan dalam harmoni produktif, dalam bentuk Ayah Surga dan Ibu Bumi. Selain itu, dinyatakan pula bahwa Siwa menampakan diri kepada Brahma dan Wisnu dalam bentuk lingga, yaitu sebagai pencipta dan pemelihara (Zimmer, 1953: 127 & 187; Hadiwijono, 1971: 52). Pendapat tersebut memiliki kemiripan dalam berbagai tradisi terhadap pandangan pola keberpasangan lingga-yoni, antara lain langit-bumi, siang-malam, panas-dingin, laki-laki-perempuan, suami-isteri, termasuk Brahma-Wisnu, Bhatara Parameçwara-Bhatari Parameçwari, Bhatara Guru-Bhatari Uma dan seterusnya. Kesemua itu merupakan gambaran hubungan berpola dua dalam satu kesatuan yang utuh. Hadiwijono (1971: 109) menyebutnya sebagai Zat yang mendua (*diwarupa*) dalam ajaran Buddha.

Karya sastra TP merepresentasikan bentuk-bentuk penyatuan tersebut, antara lain Pulau Jawa sebagai *yoni* yang membutuhkan lingga menghadirkan Sang Hyang Mahameru; mengawinkan manusia yang diciptakan Sang Hyang Brahma dan Wisnu; bahkan menyatukan dua aliran menjadi satu kesatuan, *çaiwa sogata* (Siwa-Buddha) melalui ruang simbolik yang terdapat di dalamnya. Peletakan Sang Hyang Mahameru di ujung barat Pulau Jawa sebagai simbolik yang merepresentasikan penyatuan antara lingga (*niskala/sacred*) dan *yoni* (*sakala/public*) atau dapat dikatakan sebagai perkawinan suci alam semesta. Ketika Pulau Jawa mengalami kemiringan dan dipindah setengah bagian puncaknya ke ujung timur, terlahirlah gunung-gunung baru dari tanah Sang Hyang Mahameru yang berguguran. Peristiwa tersebut menyiratkan bahwa dewa yang tertinggi membabarkan dirinya ke alam semesta, melahirkan gunung-gunung baru. Penyatuan lingga (Sang Hyang Mahameru) dan *yoni* (Pulau Jawa) memerlukan penyelarasan demi menjaga keharmonisan di antara keduanya, agar dalam keadaan seimbang sesuai keadaan dan keberadaannya.

Proses pemindahan Sang Hyang Mahameru memberikan pandangan bahwa dalam kehidupan manusia Jawa dibutuhkan keselarasan agar keseimbangan terjaga dalam melakukan segala tindakan, yaitu senantiasa menjaga hubungan keseimbangan antara manusia, alam semesta, dan Tuhan (realitas kosmos). Pada masa itu belum ada pengetahuan untuk mewaspadaikan segala tindakan yang dilakukan. Belum ada tindakan untuk dijadikan sebagai contoh

perbuatan. Oleh karena itu, Bhatara Guru bekerja sama dengan para dewa untuk melaksanakan kegiatan yang dapat ditiru oleh manusia demi keteraturan keseimbangan makrokosmos dan mikrokosmos. Seperti yang digambarkan dalam peristiwa pengadaan kurban, penyucian diri, pendirian pertapaan, pembangunan mandala, dan lain sebagainya senantiasa dewa yang tertinggi menempati ruang-ruang tersebut.

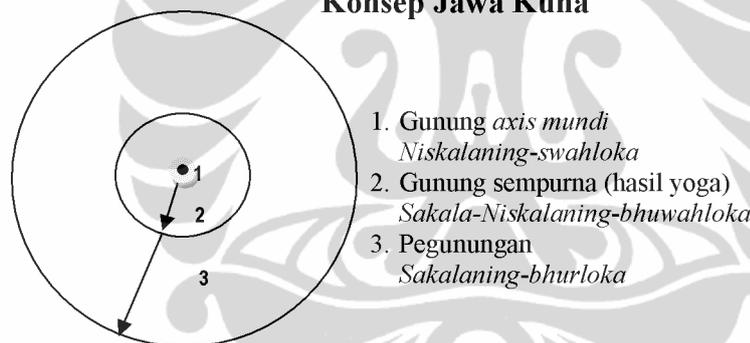
Keadaan dan keberadaan gunung dalam TP merepresentasikan kemiripan dengan kehidupan dewa yang tertinggi dan manusia setengah dewa yang telah dibahas terdahulu. Gunung pun memiliki tiga tipe keadaan dan keberadaannya dari yang terendah (*sakalaning bhurloka/public of public*) hingga yang tertinggi (*niskalaning swahloka/sacred of sacred*). Pertama, gunung yang memiliki hubungan dengan Sang Hyang Mahameru, terdiri dari dua jenis: (a) bersumber atau berasal dari tanah Sang Hyang Mahameru yang gugur (gunung Katong, Wilis, Kampud, Kawi, Arjjuna, dan Kumukus) dan (b) merupakan nama lainnya (gunung Kelasa, Pawitra, Nisada, Trisrengga, dan Gandamadana). Kedua, gunung yang terjadi dari hasil yoga/semadi/tapa, yaitu gunung Hyang, Limohan, Wlahulu, Sanjaya, Walangbangan, Pamrihan, Mawulusan. Peristiwa terjadinya gunung-gunung tersebut dapat dikatakan sebagai bukti keabadian para dewa yang merepresentasikan sebuah pencapaian kesempurnaan hidup, yaitu gambaran pencapaian tertinggi dari wujud jasad dalam dirinya. Ketiga, Gunung yang terjadi karena sebuah peristiwa yang dialami atau dilakukan oleh para dewa ialah gunung Pawinihan, Brahma, Pilan, Hijo, Winihatya, Pasanggaman, Gulingandara, Marapi, Itip-ing-lembu, Tunggeng, Wihanggamaya, Phala, Lebeng, Gadawesi, Hangang-hanggang, Walandita, Bret, Karungrungan, Kendeng, Rereban, Jata, Kampil, Manunjang, Sundawini, Brukah, Pinton, Manik, Tawungan, Wija, Kedyangga, Lawu, Tapi, dan gunung Bancak. Representasi keadaan dan keberadaan gunung-gunung tersebut dalam realitas kosmosnya telah dibahas pada bab 3 (tabel 3.6).

Pada dasarnya realitas wujud dari gunung-gunung tersebut adalah sama. Perbedaan yang khusus terletak pada fungsi Sang Hyang Mahameru yang dikenal sebagai lingga di dunia. Lingga dalam konsep Hindu merupakan salah satu manifestasi Siwa. Kemudian *Kelaça bhumi sãmpũrnãwan* merupakan gunung yang sempurna besar dan tinggi, dijadikan lingga (*axis mundi*) di Pulau Jawa.

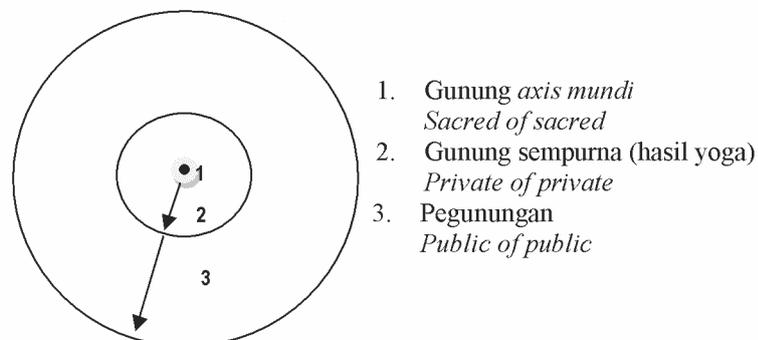
Sebab gunung Kelasa ditetapkan sebagai *susuk sima brata* Sang Hyang *kawikun* (tempat tinggal para pertapa yang telah mencapai kedewaan) (Pigeaud, 1924: 95). Oleh karena itu, gunung Kelasa merupakan *niskalaning swahloka/sacred of sacred*, sebab menjadi lingga dari para pertapa yang telah menembus ke alam dewata tertinggi.

Dengan demikian dapat dikatakan bahwa Berdasarkan daftar nama gunung-gunung tersebut, merujuk pada konsep *cakravan* yang diajukan oleh Heine-geldern dapat diketahui bahwa gugusan pegunungan memiliki beberapa lapis, sesuai dengan keadaan dan keberadaannya, dari yang tinggi atau terdalam yang menjadi pusat kosmos, hingga yang terluar atau rendah (*sakalaning bhurloka/public of public*). Berikut adalah gambaran dalam bentuk lingkaran yang berpusat pada poros kosmis.

**Gambar 4.5 Alam Semesta sebagai Manifestasi Dewa yang Tertinggi dalam Konsep Jawa Kuna**



**Gambar 4.6 Alam Semesta sebagai Manifestasi Dewa yang Tertinggi dalam Konsep Danesi dan Perron**



## 4.2 Kesempurnaan Realitas Kosmos *Tantu Panggĕlaran* sebagai Manifestasi Dewa yang Tertinggi

Berdasarkan paparan ketiga manifestasi kosmos dapat diketahui bahwa kehidupan dunia tersebut dapat sempurna karena berasal dari satu sumber yang sama, yaitu Bhatara Guru sebagai sumber segala sumber yang memberi hidup dan kehidupan, baik manusia maupun alam semesta. Pengetahuan tersebut merupakan gambaran kesempurnaan realitas kosmos TP. Konsep kesempurnaan dalam TP terwujud melalui ruang simbolik. Pemaknaan dari seluruh bahasan terdahulu bahwa jiwa manusia dan alam semesta (Sang Hyang Mahameru) merupakan manifestasi hakikat dewa yang tertinggi, *niskalaning swahloka/sacred of sacred*.

Salah satu peristiwa yang terjadi ialah ketika bhatara Guru yang meninggalkan ke-Bhatara-annya menjadi seorang wiku bernama Mpu Mahapalyat bertempat di makam Kalyasem, yang kemudian dijadikan pertapaannya. Sementara itu, Mpu Mahapalyat kemudian membagi dua dirinya menjadi Mpu Bharang dan Mpu Waluh-bang yang juga menjalankan hidupnya dengan sempurna hingga mereka dapat menyatu kembali. Bahkan mpu Bharang melaksanakan pelepasan dengan meninggalkan anak dan istri menjadi kepala pertapa *paksa tyaga* (golongan pertapa yang meninggalkan nafsu-nafsu) berkehidupan di desa, membuka mandala yaitu di Dupaka. Hal ini menunjukkan bahwa penyucian diri dengan pelepasan-pelepasan yang dilakukan merupakan jalan menuju ke kesempurnaan. Pencapaian kesempurnaan senantiasa paham akan asal dan tujuan hidup dalam satu kesatuan Ilahi.

Oleh sebab itu, ruang simbolik TP merepresentasikan manifestasi dewa yang tertinggi ke dalam kehidupan di dunia melalui peran-peran dan penjelmaan-penjelmaan dirinya sendiri untuk meruang dunia.

Konsep berpusat ke dalam atau berada di tengah, didasarkan pula pada *kuñci Sandijñana*, ilmu esoterik. Apabila digunakan akan terceraplah seluruh isi dunia, memiliki makna kembali ke dalam. TP dengan ilmu esoterisnya (*kuñci sandijnana*) memberi pandangan bahwa Dewa yang tertinggi menjadi pusat semesta yang berada di tengah-tengah dan paling dalam. *Kuñci sandijnana* merupakan akses dewa yang tertinggi (manusia dan alam semesta) untuk kembali ke alamnya, ke pusat dunia, inti keHidupan seluruh dunia.

Dapat disimpulkan bahwa tiga lapis dunia cenderung diinterpretasikan dengan tatanan kehidupan hierarkis (atas-tengah-bawah). Oleh karena itu, tiga realitas kosmos yang berupa lingkaran dengan satu titik inti berada di dalam dapat dianggap sebagai tatanan lingkaran vertikal. Dengan kata lain, tiga lapis dunia sebagai gambaran materil, yang terindera, sedangkan tiga realitas kosmos merupakan gambaran immateril, tidak terindera. Dengan demikian dapat dikatakan bahwa berada paling atas merupakan tingkatan yang tertinggi sama dengan berada di dalam yang terdalam merupakan tingkatan yang tertinggi (*niskalaning swahloka/sacred of sacred*)

Tingkatan yang tertinggi, baik di alam dewata, manusia, maupun alam semesta, memiliki tataran dalam aktualisasi kehidupan diri masing-masing. Dalam ruang simbolik TP, tataran kehidupan ketiga realitas kosmos tersebut memiliki kesamaan sifat, tindakan, dan keadaan penyempurnaan hingga mencapai kesempurnaannya masing-masing. Kesamaan tersebut dapat terlihat berdasarkan adanya realitas kosmos itu sendiri yang memiliki aspek kehidupan yang sama dalam tiga lapis dunia. Artinya masing-masing kosmos memiliki tingkatan yang sama berdasarkan konsep tiga lapis dunia/alam yang secara umum terbagi dalam dunia atas, tengah, dan bawah. Keseimbangan alam semesta (makrokosmos) dalam diri manusia (mikrokosmos) akan menyeimbangkan diri manusia (mikrokosmos) dalam alam semesta (makrokosmos) sebagai manifestasi dari dewa yang tertinggi. Dapat dikatakan bahwa satu kesatuan alam semesta dan alam manusia merupakan satu kesatuan dengan alam dewata. Ketiga kosmos menyatu dalam kesempurnaan keadaan dan keberadaan yang sama.

Dengan demikian, karya sastra TP memuat segala aspek yang sama dalam bentuk materil, materil-immateril, dan immaterial. Dalam bentuk tiga realitas kosmos maupun tiga lapis dunia merupakan kesempurnaan realitas kosmos sebagai kesempurnaan dunia Jawa. Kesempurnaan tersebut dapat diwujudkan dalam bentuk tabel berikut ini:

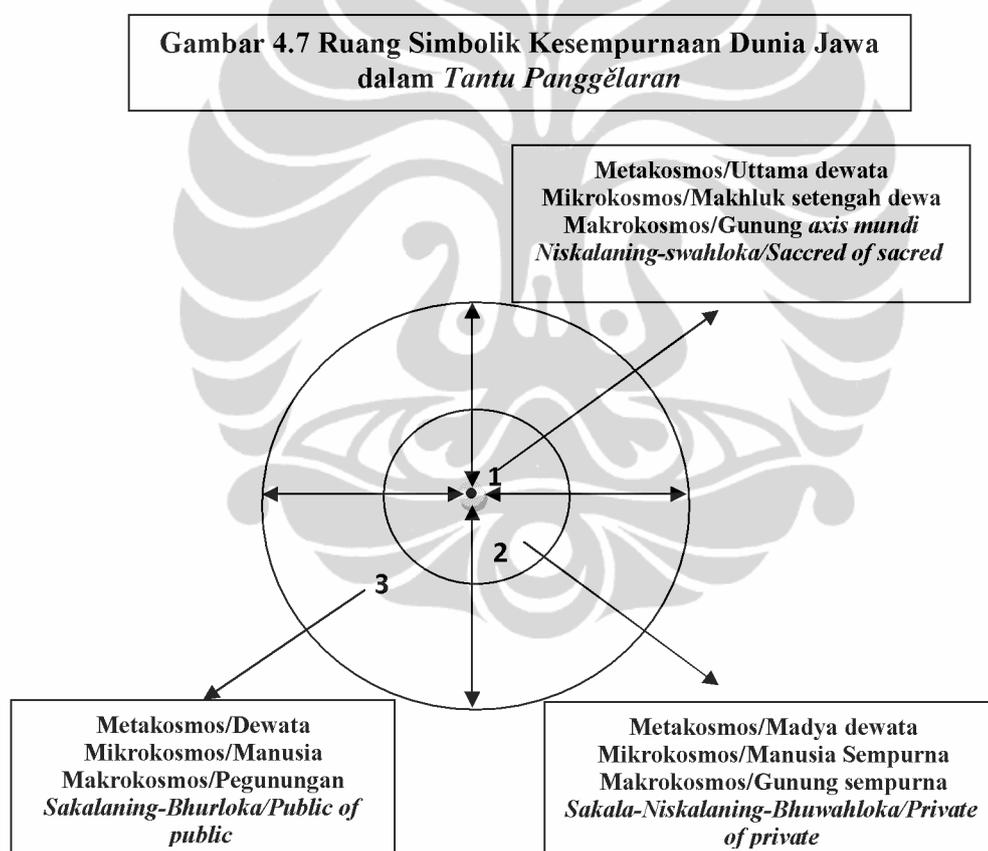
Tabel 4.2 Kesempurnaan Realitas Kosmos TP sebagai Manifestasi Dewa yang Tertinggi

<b>NISKALA</b>	<b>Niskalaning Bhurloka</b>	<b>Niskalaning Bhuwahloka</b>	<b>Niskalaning Swahloka</b>
<i>Utama dewata</i>	<i>Utamaning Nista dewata</i>	<i>Utamaning Madya dewata</i>	<i>Utamaning utama dewata</i>
<i>Mamusia setengah dewa</i>	<i>Mamusia setengah dewa</i>	<i>Sempurnanya Mamusia setengah dewa</i>	<i>Sucinya Manusia setengah dewa</i>
<i>Gunung axis mundi</i>	<i>Serpihan tanah gunung axis mundi</i>	<i>Nama lain gunung axis mundi</i>	<i>Gunung axis mundi</i>
<i>Sacred</i>	<i>Sacred of public</i>	<i>Sacred of privatel</i>	<i>Sacred of sacred</i>
<b>SAKALA – NISKALA</b>	<b>Sakala-niskalaning Bhurloka</b>	<b>Sakala-niskalaning Bhuwahloka</b>	<b>Sakala-niskalaning Swahloka</b>
<i>Madya dewata</i>	<i>Madyaning Nista dewata</i>	<i>Madyaning Madya dewata</i>	<i>Madyaning Utama dewata</i>
<i>Mamusia sempurna</i>	<i>Mamusia sempurna</i>	<i>Sempurnanya mamusia sempurna</i>	<i>Sucinya manusia sempurna</i>
<i>Gunung sempurna</i>	<i>Gunung sempurna</i>	<i>Gunung sempurna</i>	<i>Gunung sempurna</i>
<i>Private</i>	<i>Private of public</i>	<i>Private of private</i>	<i>Private of sacred</i>
<b>SAKALA</b>	<b>Sakalaning Bhurloka</b>	<b>Sakalaning Bhuwahloka</b>	<b>Sakalaning Swahloka</b>
<i>Dewata</i>	<i>Nistaning Dewata</i>	<i>Nistaning Madya dewata</i>	<i>Nistaning Utama dewata</i>
<i>Manusia</i>	<i>Manusia</i>	<i>Sempurnanya manusia</i>	<i>Sucinya manusia</i>
<i>Pegunungan Public</i>	<i>Pegunungan Public of public</i>	<i>Pegunungan Public of private</i>	<i>Pegunungan Public of sacred</i>
<b>REALITAS KOSMOS</b>	<b>BHURLOKA Public spatial</b>	<b>BHUWAHLOKA Private spatial</b>	<b>SWAHLOKA Sacred spatial</b>

Kesempurnaan dunia Jawa tersebut merupakan representasi ruang simbolik TP yang dapat digambarkan dalam bentuk lingkaran dengan satu titik pusat yang terdalam sebagai manifestasi dewa yang tertinggi (sumber dari segala sesuatu). Alam semesta merupakan ruang simbolik yang terluar dari pancaran manifestasi dewa yang tertinggi. Gambaran yang terdalam diwujudkan dengan

gunung sebagai titik pusat atau poros kosmis (*axis mundi*) dari alam semesta yang merupakan tempat tinggal para dewa. Alam manusia merupakan ruang simbolik yang berada di antara alam semesta dan alam dewata. Jiwa merupakan titik pusat atau poros suci yang terdalam bagi manusia sebagai tempat bersemayamnya dewa yang tertinggi. Bersatunya titik pusat dalam sebuah lingkaran kosmis menyiratkan satu kesatuan poros kosmis/suci yang merepresentasikan asal mula manifestasi dari dewa yang tertinggi tersebut.

Dengan demikian, kesempurnaan realitas kosmos merupakan kesempurnaan hubungan ketiga kosmos (meta-, mikro-, makrokosmos) sebagai manifestasi dari dewa yang tertinggi yang dapat dilihat pada gambar berikut:



**Keterangan:**

- a) Bentuk tiga lingkaran menunjukkan realitas kosmos dengan urutan angka 1 (satu) sebagai poros suci merupakan tempat dewa yang tertinggi atau *uttama dewata* dari metakosmos; tempat makhluk setengah dewa dari mikrokosmos (refleksi jiwa manusia); dan tempat gunung *axis mundi* dari makrokosmos. Ketiganya memiliki sifat *niskalaning swahloka* atau *secred of secred*, alam immaterial.

- b) Lingkaran kedua merupakan manifestasi dewa yang tertinggi dalam wujudnya sebagai *madya dewata* (metakosmos); manusia sempurna dalam wujud akal (mikrokosmos); gunung sempurna sebagai representasi makrokosmos. Ketiganya memiliki sifat *sakala-niskalaning bhuwahloka* atau *private of private*, materil-immateril.
- c) Pada lingkaran ketiga merupakan manifestasi dewa yang tertinggi dalam wujudnya sebagai *dewata* (metakosmos); representasi jasad manusia (mikrokosmos); dan jajaran pegunungan sebagai bentuk terluar dari lingkaran kosmogoni makrokosmos. Ketiganya merupakan gambaran sifat *sakalaning bhurloka*, *public of public* atau segala sesuatu yang terindera, alam materil.
- d) Tanda panah empat arah yang menunjukkan dari dalam dan keluar merupakan manifestasi dari Dewa yang Tertinggi metakosmos (bagi dirinya sendiri), maupun bagi mikrokosmos (manusia dan dalam dirinya), dan makrokosmos (alam semesta seisinya).
- e) Tanda panah yang terarah dari nomor 1 (satu) menerangkan bahwa baik metakosmos, mikrokosmos maupun makrokosmos memiliki keadaan dan keberadaan yang tertinggi dan terdalam (*niskalaning swahloka*) sebagai titik pusat yang sama (*axis mundi* masing-masing)
- f) Tanda panah yang terarah dari nomor 2 (dua) menerangkan bahwa metakosmos, mikrokosmos, dan makrokosmos pada lapisan dunia kedua (*sakala-niskalaning bhuwahloka*)
- g) Tanda panah yang terarah dari nomor 3 (tiga) merupakan keberadaan metakosmos, mikrokosmos, dan makrokosmos pada lapisan dunia ketiga (*sakalaning bhurloka*)

## BAB 5

### KESIMPULAN:

#### Kesempurnaan Dunia Jawa Sebagai Ruang Simbolik *Tantu Pangğëlaran*

##### 5.1 Kehidupan Masyarakat dalam *Tantu Pangğëlaran*

*Tantu Pangğëlaran* (TP) sebagai sebuah karya sastra zaman Jawa Pertengahan, merepresentasikan ruang simbolik kesempurnaan dunia Jawa (Kuna). Gambaran kesempurnaan dunia Jawa yang terdapat di dalamnya merupakan satu kesatuan hubungan ilahi, manusia, dan alam semesta yang tidak terpisahkan. Hubungan tersebut dalam keadaan dan keberadaan kosmos menurut pandangan kosmologi Jawa yang berkembang pada masa TP ditulis, khususnya pandangan masyarakat Jawa Kuna pada zaman Majapahit akhir. Hal itulah yang melatarbelakangi penulisan TP, sehingga penulis TP mengungkapkan pandangannya dalam bentuk kumpulan kisah yang merepresentasikan ruang simbolik kesempurnaan dunia Jawa sebagai kenyataan hidup masyarakat Jawa, atau realitas kehidupan masyarakat Jawa pada masa itu.

Kehidupan masyarakat yang digambarkan dalam karya sastra TP terdiri dari tiga golongan yang tidak jauh berbeda dengan masyarakat Jawa Kuna zaman Majapahit akhir. Pertama, merupakan golongan rohaniwan yang terdiri dari para resi, para pendeta Siwa dan Buddha (*çaiwapaksa* dan *sogatapaksa*), para pertapa atau wiku, dan *çisya* (murid spiritual). Kedua, orang biasa yang disebut berdasarkan mata pencahariannya (pengantih/pemintal, bertenun, pandai emas, pandai besi, pelukis, petani, penjagal, penyadap nira, pedagang, tukang batu, ahli bangunan, tukang masak). Ketiga, raja dan pengawalinya.

Meskipun terdapat empat nama raja dalam TP, namun tidak terdapat kerajaan dan pemerintahan raja seperti layaknya yang berkembang dalam masyarakat Majapahit. Raja hidup di sebuah negara dengan atau tanpa pengawal. Tiga raja yang pertama yaitu Sang Wawu-langit, tidak memiliki pengawal, tetapi memiliki dua putri bernama dewi Kasingi dan dewi Madumali. Mereka hidup di negeri Mdang Gana. Kedua, raja Bhatati dengan dua pengawal setianya, Mpu Kalotan dan Mpu Waju-kuning, hidup di negara Galuh. Selanjutnya disebutkan memiliki dua anak, yang pertama menjadi raja di negara Daha, dengan nama Sri

Maharaja Taki, dan kedua Cancuraja yang kemudian menjadi seorang wiku. Ketiga, Sri Maharaja Taki, putra tertua raja Bhatati, hidup di negara Daha dan memiliki dua pengawal setia bernama Mpu Tapa-palet dan Mpu Tapa-wangkeng. Adapun raja Hundal yang disebut terakhir tidak disebutkan negaranya, namun ia memiliki dua pengawal dan satu tabib yang selalu menyertainya. Diceritakan bahwa ia memiliki kekuatan yang sama dengan raja Taki, namun terkalahkan pada saat pertempuran. Sebelum ia mengalami kekalahan total (meninggal), ia melarikan diri dan mengungsi ke gunung Kawi. Lalu ia memutuskan hidup sebagai wiku dan setelah dinobatkan oleh Bhatara Darmmaraja ia menjadi *dewaguru* di Geresik dengan tanda penobatan pakaian pertapa dari kulit kayu, disertai payung, kundala (cincin) dan pakaian (Pigeaud, 1924: 122).

Untuk selanjutnya kehidupan para raja dalam suatu negara tidak terlalu menonjol dalam TP. Kehidupan keagamaan dengan para rohaniwannya merupakan keseharian yang dilakukan masyarakat di dalamnya. Sebagian besar masyarakatnya berada di *patapan-patapan* (pertapaan-pertapaan) atau *mandala-mandala* sebagai sebuah *tantu* (tempat suci). Perbedaan kedua *tantu* tersebut ialah *patapan* merupakan tempat pribadi atau perorangan untuk melakukan tapa atau melaksanakan yoga, sementara *mandala* merupakan sebuah ruang atau kompleks pengajaran yang memiliki beberapa tempat, termasuk *patapan-patapan*, baik bagi para ajar maupun pengajar, memiliki tempat masing-masing.

Oleh karena itu keadaan dan keberadaan *patapan* dan *mandala* sangat menonjol dalam gambaran masyarakat dalam karya sastra TP. Bahkan pusat pemerintahan berada di sebuah *mandala* yang bernama mandala Kukub. Dalam *mandala* ini terdapat pejabat-pejabat tinggi yang dibentuk oleh *dewaguru* (kepala pertapa). Karena itu kedudukan pejabat tinggi yang ditempati para *çisya* diangkat oleh seorang *dewaguru*. Di mandala Kukub terdapat 15 jenis pejabat tinggi yaitu *Pangadyan* (kepala/pemimpin), *Ulu-kembang-pakalpan* (pertapa yang halus), *Pwamah* (asisten/pembantu), *Pajanan* (pegawai negeri), *Atanëk* (tukang masak), *Abrih* (pekerja khusus), *Akarapa* (pengumpul akar-akar dan tumbuhan-tumbuhan di hutan), *Juru-hamañjang-hamañjing* (golongan orang yang berfungsi religius), *Kabhayan-panglayar* (nama jabatan keagamaan), *Kabhayan mandala* (kepala/pemimpin mandala), *Mahawanëtha* (kedudukan tinggi khusus),

*Bahudēnda* (ahli hukum), *Butwiçesa* (pejabat yang dapat dipercaya atau orang kepercayaan), *Asanding-among* (pengasuh/penjaga pendamping?), dan *Kabhayan-pamkas* (pemimpin terakhir).

Dengan demikian, golongan rohaniwan memiliki kedudukan penting sebagai *dewaguru* pada tempat-tempat suci yang disebut *tantu* tersebut. Setiap penobatan atau pergantian *dewaguru* pun disertai tanda pentahbisan *payung*, *kundala* (cincin), dan *kalambi* (pakaian pertapa). Selain bertugas mengangkat pejabat-pejabat tinggi, tugas utama seorang *dewaguru* adalah memberi ajaran kepada para *çisya* yang khususnya bertempat tinggal di *mandala*. Dalam TP terdapat dua golongan rohaniwan, yaitu *çaiwapaksa* (penganut agama Siwa) dan *sogatapaksa* (penganut agama Buddha) dengan lebih banyak menampilkan *çaiwapaksa* (Pigeaud, 1924: 109). Akan tetapi secara garis besar keduanya memiliki kesamaan pandangan dalam pencapaian tujuan hidup, yaitu kelepasan/*kamoksan* atau kesempurnaan dengan merenungkan rahasia Tuhan melalui yoga atau tapa agar dapat kembali ke alam asalnya (alam Siwa/Buddha, *sunya*/kekosongan, *nirvana/nibana*).

## 5.2 *Tantu Panggëlaran* Representasi Ruang Simbolik dalam Konsep

### Kesempurnaan Dunia Jawa

Karya sastra TP merepresentasikan tujuan hidup untuk mencapai kesempurnaan yang disampaikan melalui ruang simbolik kesempurnaan dunia Jawa. Kesempurnaan dalam pandangan dunia Jawa merupakan satu kesatuan wujud hubungan meta-, mikro-, makrokosmos sebagai realitas kosmos. Realitas kosmos dalam masyarakat Jawa Kuna terdiri dari tiga lapis dunia/alam (*bhur-*, *bhuwah-*, *swahloka*) dan tiga realitas kosmos (*sakala*, *sakala-niskala*, *niskala*). TP memberikan pengetahuan akan realitas kosmos yang dapat dilihat pada tabel 3.1

Dalam realitas kosmos, dewa yang tertinggi (*niskalaning swahloka*) membabar diri (*niskalaning bhuwahloka*; *niskalaning-bhurloka*; *sakala-niskalaning-swahloka*; *sakala-niskalaning bhuwahloka*; *sakala-niskalaning-bhurloka*); melalui penjelmaan-penjelmaannya (*sakalaning swahloka*; *sakalaning bhuwahloka*; *sakalaning bhurloka*); dengan melaksanakan yoga (*sunya*; kembali

ke *niskalaning swahloka*). Itulah salah satu penyebab bahwa realitas kosmos berbentuk lingkaran. Pembabaran diri Sang Hyang Tantu berulang dan berulang demi mempertahankan kehidupan dalam kekosmosan.

Berdasarkan penyebutan Sang Hyang Tantu dapat diketahui bahwa keadaan sekaligus keberadaan ruangnya merupakan tempat suci. Berasal dari tempat sucinya ia meruang dunia untuk dirinya sendiri. Ia membabar dalam bentuk yang tampak melalui yoga. Bentuk yang tampak menandakan terdapatnya bentuk yang tidak tampak, tidak terlihat, tersembunyi, paling rahasia, di dalam tempat sucinya. Kemudian ia keluar dari tempat sucinya untuk menampakkan diri dengan melalui penjelmaan-penjelmaannya atau menggunakan nama lain selain dirinya. Proses tersebut terjadi dalam realitas kosmos yang terlihat maupun tidak. TP merepresentasikan keduanya, dari asal muasal tempat suci dewa yang tertinggi membabar diri, berada di dunia, hingga kembali ke tempat suci asalnya. Itulah kesempurnaan alam dewata dalam pandangan TP. Demikian pula yang terjadi pada realitas kosmos manusia dan alam semesta.

Realitas kosmos manusia diciptakan (*niskalaning swahloka*; dalam keadaan kosong: telanjang) memperoleh pengetahuan dengan segala kelengkapan dan kemampuan (*niskalaning bhuwahloka*; *niskalaning-bhurloka*; *sakala-niskalaning-swahloka*; *sakala-niskalaning bhuwahloka*; *sakala-niskalaning-bhurloka*); memiliki kemampuan dengan segala sesuatu kelengkapan duniawi hingga muncul konflik/kekacauan atau *pañcagati sangsara* (*sakalaning swahloka*; *sakalaning bhuwahloka*; *sakalaning bhurloka*); lahirnya kesadaran mengadakan penyucian diri, melaksanakan yoga, tapa, semadi (sunya; kembali ke *niskalaning swahloka*). Manusia lahir, berproses dalam kehidupannya, berpenghidupan, mengalami kesadaran dan meningkatkan diri melalui penyucian *pañcagati sangsara*, menjadi pertapa/wiku, *dewaguru*, hingga mencapai tingkat Bhatara dengan menyempurnakan tapa dan mencapai kesempurnaannya kembali ke alam *niskala*.

Dalam realitas kosmos alam semesta, keadaan kosong, tanpa materi, tidak ada manusia dan gunung-gunung, bergoyang dan bergerak (dalam keadaan hampa; *niskalaning swahloka*); diciptakan manusia dan dihadirkan gunung, berkembang dan beranak pinak (*niskalaning bhuwahloka*; *niskalaning-bhurloka*;

*sakala-niskalaning-swahloka; sakala-niskalaning bhuwahloka; sakala-niskalaning-bhurloka*); hingga muncul kekacauan/khaos: kekotoran/noda-noda dunia, gempa, gerhana (*sakalaning swahloka; sakalaning bhuwahloka; sakalaning bhurloka*); mengadakan sesaji, kurban, pendirian tempat-tempat suci: pertapaan, mandala, *wisya Kalakuta* menjadi *tatwamrta çiwambah* (penyucian; *sunya*).

*Tantu* sebagai ruang simbolik yang merepresentasikan ruang kosong dan tidak seimbang. Kemudian mengalami penataan dan penyuciannya hingga menjadi *kabuyutan* dan *karang kabhujanggan* serta diluhurkan oleh para pertapa, *caturpakandan*, dan *caturpaksa*. *Tantu panggèlaran* merupakan ruang simbolik dari sebuah pemaknaan dalam suatu dimensi religius menuju ke kesempurnaan. Pemaknaan tersebut direpresentasikan dengan pendirian *tantu* ‘tempat-tempat suci’ bersamaan dengan perkembangan peradaban manusia di pulau Jawa, dari kekosongan menuju ke kesempurnaan. Representasi *tantu panggèlaran* sebagai ruang simbolik hubungan metakosmos (alam dewata), mikrokosmos (manusia/*jagad cilik*) dan makrokosmos (pulau Jawa/*jagad gedhe*) yang saling berkaitan dalam satu kesatuan. Makna keseluruhan tercakup dalam satu kesatuan kosmos yang merupakan kesempurnaan dunia Jawa sebagai sebuah realitas.

Realitas kosmos dalam TP memperlihatkan asal mula kehidupan dari kekosongan, ketidakteraturan menuju keteraturan, keselarasan, keseimbangan, dan kesempurnaan masing-masing kosmos yang merupakan representasi kesempurnaan dunia Jawa pada umumnya, terutama Jawa Kuna zaman Majapahit akhir.

*Tantu Panggèlaran* merepresentasikan ruang simbolik kesempurnaan dunia Jawa sebagai manifestasi dewa yang tertinggi ke dalam kehidupan di dunia melalui peran-peran dan penjelmaan-penjelmaan dirinya sendiri untuk meruang dunia. Manifestasi dewa yang tertinggi tersebut direpresentasikan oleh Bhatara Guru sebagai sumber segala sumber yang memberi hidup dan kehidupan, baik manusia maupun alam semesta. Pengetahuan tersebut merupakan gambaran kesempurnaan realitas kosmos *Tantu Panggèlaran*. Konsep kesempurnaan dalam *Tantu Panggèlaran* terwujud melalui ruang simbolik meta-, mikro-, makrokosmos sebagai realitas kosmos. Ruang simbolik tersebut memberi pengetahuan tentang

konsep lingkaran yang berpusat ke dalam atau berada di tengah sebagai manifestasi dewa yang tertinggi. Adapun *Tantu Panggëlaran* sendiri merepresentasikan konsep tersebut dengan adanya *kuñci Sandijñana*, ilmu esoterik.

*Tantu Panggëlaran* dengan ilmu esoterisnya (*kuñci sandijnana*) memberi pandangan bahwa dewa yang tertinggi menjadi pusat semesta yang berada di tengah-tengah dan paling dalam. *Kuñci sandijnana* merupakan akses dewa yang tertinggi (manusia dan alam semesta) untuk kembali ke alamnya, ke pusat dunia, inti keHidupan seluruh dunia yang merupakan keberadaan tempat suci, *Sang Hyang Tantu*. Tempat yang mewadahi tiga lapis dunia dan tiga realitas kosmos dalam satu kesatuan yang utuh. Tiga lapis dunia cenderung diinterpretasikan dengan tatanan kehidupan hierarkis (atas-tengah-bawah/dewa yang tertinggi-manusia-alam semesta) dan yang berada di atas adalah yang tertinggi, yaitu Sang Hyang Tantu/Bhatara Guru, manusia, dan Pulau Jawa. Akan tetapi tiga realitas kosmos memberikan pengetahuan bahwa keberadaan yang tertinggi tersebut pada satu titik inti di dalam tatanan lingkaran vertikal. Pulau Jawa sebagai ruang yang ditempati oleh keadaan dan keberadaan manusia merupakan manifestasi Sang Hyang Tantu/Bhatara Guru, dewa yang tertinggi sebagai poros suci.

Realitas kosmos tersebut, baik tiga lapis dunia maupun tiga realitas kosmos, memiliki kesamaan dan merupakan satu kesatuan yang tidak terpisahkan. Dengan kata lain, tiga lapis dunia sebagai gambaran material, yang terindra, sedangkan tiga realitas kosmos merupakan gambaran immaterial, tidak terindra. Dengan demikian dapat dikatakan bahwa berada paling atas merupakan tingkatan yang tertinggi sama dengan berada di dalam yang terdalam merupakan tingkatan yang tertinggi (*niskalaning swahloka/sacred of sacred*)

Tingkatan yang tertinggi, baik di alam dewata, manusia, maupun alam semesta, masing-masing memiliki tataran dalam aktualisasi kehidupan. Dalam ruang simbolik *Tantu Panggëlaran*, tataran kehidupan ketiga realitas kosmos tersebut memiliki kesamaan sifat, tindakan, dan keadaan penyempurnaan hingga mencapai kesempurnaannya masing-masing. Hal itu memberi pengetahuan pula bahwa kesempurnaan alam semesta (makrokosmos) dalam diri manusia (mikrokosmos) akan menyeimbangkan diri manusia (mikrokosmos) dalam alam

semesta (makrokosmos) sebagai manifestasi dari dewa yang tertinggi, sehingga alam semesta (makrokosmos) mengalami kesempurnaan yang sama. Dapat dikatakan bahwa alam semesta (makrokosmos) dan alam manusia (mikrokosmos) merupakan satu kesatuan dengan alam dewata (metakosmos). Dengan kata lain, manusia yang berada di tengah, yaitu pada tingkatan kedua atau dalam lingkaran kedua di antara metakosmos (alam dewata) dan makrokosmos (alam semesta) menjadi penyeimbang kehidupan. Keadaan dan keberadaan manusia mencapai tujuan hidupnya, mencapai kesempurnaannya dengan melaksanakan yoga, seperti yang dicapai oleh Sang Rsi Siddawangsitadewa, Bhatara Darmmaraja, dan Mpu Bharang adalah merupakan peran hidupnya di dunia, senantiasa untuk menjaga keseimbangan hidup. Oleh karena itu, TP mensyaratkan kesempurnaan hidup manusia yang dapat dicapai dengan melaksanakan yoga agar dapat terlepas dari segala nafsu kehidupan duniawi. Kesempurnaan hidup manusia dapat menjaga keseimbangan kehidupan di dunia, sehingga segala aspek alam semesta senantiasa dalam keadaan dan keberadaan seimbang, tidak bergerak atau bergoyang (Pulau Jawa). Kesempurnaan hidup manusia menjadikan kesempurnaan hidup alam semesta dalam keseimbangan kosmos.

Karya sastra *Tantu Panggëlaran* merepresentasikan ruang simbolik satu kesatuan realitas kosmos, baik dalam bentuk tiga realitas kosmos maupun tiga lapis dunia, sebagai kesempurnaan dunia Jawa. Atau dapat dikatakan bahwa kesempurnaan dunia Jawa tersebut merupakan representasi ruang simbolik *Tantu Panggëlaran* sebagai manifestasi dewa yang tertinggi (sumber dari segala sesuatu). Kesempurnaan manusia Jawa (mikrokosmos) menjadikan kesempurnaan Pulau Jawa (alam semesta/makrokosmos), yang terjadi dari satu sumber kesempurnaan yaitu Sang Mahasempurna, Bhatara Guru, dewa yang tertinggi.

Dengan demikian dapat dinyatakan bahwa *Tantu Panggëlaran* merupakan karya sastra yang berwawasan spiritual. Di dalamnya termuat berbagai pengetahuan tentang kesempurnaan hidup sebagai realitas kosmos (dunia Jawa). Pengetahuan tersebut dapat melengkapi pandangan tentang dunia pada umumnya, dunia Jawa (Kuna) pada khususnya yang masih relevan hingga saat ini. Penelitian ini pun dapat menggenapi pengetahuan tentang kebudayaan Jawa secara umum, khususnya Jawa Kuna pada masa itu hingga zaman sekarang, sekaligus

merupakan upaya untuk melestarikan budaya Nusantara (karya sastra Jawa sebagai budaya lokal). Manfaat dan upaya tersebut dapat disampaikan sebagai salah satu penggerak dinamika kebudayaan dalam kehidupan masyarakat pada umumnya, kebudayaan Jawa khususnya.



## DAFTAR PUSTAKA

- Amstrong, Karen. 2003. *Sejarah Tuhan, Kisah Pencarian Tuhan yang Dilakukan Oleh Orang-orang Yahudi, Kristen, dan Islam Selama 4.000 Tahun*. Cetakan VII. Penerjemah: Zaimul Am. Bandung: Mizan.
- Bertens, Kees. 2003. *Keprihatinan Moral, Telaah atas Masalah Etika*. Yogyakarta: Kanisius.
- Ciptoprawiro, Abdullah. 1986. *Filsafat Jawa*. Jakarta: Balai Pustaka.
- Christomy, Tommy. 2008. *In Signs of The Wali: Narratives at The Sacred Sites in Pamijahan, West Java*. Canberra: ANU E Press.
- Danesi, Marcel dan Paul Perron. 1999. *Analyzing Cultures an Introduction and Hanbook*. Bloomington and Indianapolis: Indiana University Press.
- Dharsono (Sony Kartika). 2007. *Budaya Nusantara*. Bandung: Rekayasa Sains Bandung.
- Djafar, Hasan. 1978. *Girindrawarddhana, Beberapa Masalah Majapahit Akhir*. Jakarta: Diperbanyak oleh Direktorat Pembinaan Penelitian dan Pengabdian pada Masyarakat, Direktorat Jenderal Pendidikan Tinggi, Departemen Pendidikan dan Kebudayaan.
- Eliade, Mircea. 1954. *The Myth of The Eternal Return or, Cosmos and History*. Princeton, Princeton University Press.
- \_\_\_\_\_. 2002. *Mitos Gerak Kembali Yang Abadi, Kosmos dan Sejarah*. Terjemahan dari: *The Myth of the Eternal Return or, Cosmos and History*. Penerjemah: Cuk Ananta. Yogyakarta: Ikon Taralitera.
- \_\_\_\_\_. 2002a. *Sakral dan Profan*. Yogyakarta: Fajar Pustaka Baru.
- Effendi, Tjiptadinata. 2007. *Esoterik: Teknik Menyerap Kekuatan Alam*. Cet. 2. Jakarta: PT Elex Media Komputindo
- Fashri, Fauzi. 2007. *Penyingkapan Kuasa Simbol, Aproprnasi Reflektif Pemikiran Pierre Bourdieu*. Yogyakarta: Juxtapose.
- Hadiwijono, Harun. 1971. *Agama Hindu dan Buddha*. Djakarta: Badan Penerbit Kristien.
- Hadiwijono, Harun. 1983. *Konsepsi tentang Manusia Dalam Kebatinan Jawa*. Jakarta: Jakarta: Penerbit Sinar Harapan.
- Hady, M. Samsul. "Pandangan Dunia Spiritual Islam dan Peran Sentral Manusia Dalam Kosmos". Makalah yang disajikan pada *Annual Conference Kajian*

*Islam, Departemen Agama RI*, pada tanggal 26-30 November 2006, di Lembang Bandung.

- Hardjowirogo, Marbangun. 1984. *Manusia Jawa*. Jakarta: Inti Idayu Press.
- Heine-Geldern, Robert. 1956. *Conception of State and Kingship in Southeast Asia*. Cetakan ke-9 2004. New York: Southeast Asia Program Departement of Far Eastern Studies Cornell University, Ithaca
- Herusatoto, Budiono. 1985. *Simbolisme dalam Budaya Jawa*. Yogyakarta: PT Hanindita.
- Hill, Carole E., ed. 1975. *Symbols and Society: Essays on Belief Systems in Action*. Proceedings og Southern Anthropological Society, no. 9. Athens: The University of Georgia Press.
- Indoforum Junior E. 2006. *Sinthung, Dasa Sila*.  
<http://www.indoforum.org/showthread.php?t=28123>
- Johns, A.H. *From Buddhism to Islam: an Interpretation of the Javanese Literature of the Transition Author. Comperative Studies in Society and History*. Vol. 9. No. 1 (Oct , 1966), pp. 40-50. Published: Cambridge University Press.  
<http://www.jstor.org/stable/177836>
- Jong, S. de. 1976. *Salah Satu Sikap Hidup Orang Jawa*. Yogyakarta: Yayasan Kanisius.
- Kusumawanta, Dominikus Gusti Bagus. 2009. *Imam di Ambang Batas: antara yang ilahi dan mamusiawi, yang surgawi dan duniawi*. Yogyakarta: Kanisius.
- Lestari, Novia. *Swarloka di Gunung Pananggungan*. Malang: copyright@2005-2009 IMPALA UNIBRAW. [www.impalaunibraw.or.id/artikel/25-lingkungan/14-swarloka](http://www.impalaunibraw.or.id/artikel/25-lingkungan/14-swarloka) di-gunung pananggungan.html-22k. 29 Mei 1976
- Majubuthi. 2000-2010. *Tata Tertib Agama*.  
[http://www.walubi.or.id/wacana/wacana\\_dw\\_77.shtml](http://www.walubi.or.id/wacana/wacana_dw_77.shtml)
- Mulder, Niels. 1980 *Mysticism and Everyday Life in Conternporary Java. Cultural Persistence and Change*. Singapore: Singapore University Press (2nd, rev. ed. of oniginal publ. of 1978).
- \_\_\_\_\_. 1981. *Kepribadian Jawa dan Pembangunan Nasional*. Cet. 4. Yogyakarta: Gadjah Mada University Press : Sinar Harapan.
- \_\_\_\_\_. 1983. *Kebatinan Dan Hidup Sehari-hari Orang Jawa: kelangsungan dan perubahan kulturil*. Jakarta: PT Gramedia.

- \_\_\_\_\_. 2011. *Mistisisme Jawa: Ideologi di Indonesia*. Cetakan ke V. Yogyakarta: PT. LKiS Printing Cemerlang.
- Mulyono, Sri. 1982. *Wayang: Asal Usul, Filsafat dan Masa Depan*. Jakarta: PT Gunung Agung.
- \_\_\_\_\_. 2007. *Runtuhnya Kerajaan Hindu-Islam dan Timbulnya Negara-negara Islam di Nusantara*. Cetakan ke-5. Yogyakarta: LKiS.
- Munandar, Agus Aris. 1990. *Kegiatan Keagamaan di Pawitra: Gunung Suci di Jawa Timur Abad 14-15*. Tesis. Depok: Fakultas Pascasarjana.
- \_\_\_\_\_. 2005. *Istana Dewa Pulau Dewata; Makna Puri Bali Abad ke-14-19 M*. Depok: Komunitas Bambu.
- \_\_\_\_\_. 2008. *Ibukota Majapahit, Masa Jaya dan Pencapaian*. Depok: Komunitas Bambu.
- \_\_\_\_\_. 2009. *Punakawan Konsep dan Perannya dalam Masyarakat Jawa Kuno: Kajian Artefaktual dan Karya Sastra*. Makalah dalam Seminar Internasional Sabdapalon Nayagenggong Dalam Naskah Nusantara di PNRI, Jakarta, 6-7 Oktober 2009
- \_\_\_\_\_. ? *Peradaban Majapahit: Data dan Masalah Interpretasinya*. Departemen Arkeologi FIB UI.
- Nurhayarini, Dwi Ratna dan Suyami. 1999. *Kajian Mitos Dan Nilai Budaya Dalam Tantu Panggelaran*. Penyunting: Sri Guritno. Jakarta: Proyek Pengkajian dan Pembinaan Nilai-nilai Budaya, Direktorat Sejarah dan Nilai Tradisional, Direktorat Jenderal Kebudayaan Departemen Pendidikan dan Kebudayaan.
- Pigeaud, Theodoor Gautier Thomas. 1924. *De Tantu Panggëlaran*. Nederland: 's – Gravenhage. Boek en Steendrukkerij voorheen H L Smits.
- \_\_\_\_\_. 1967. *Literature of Java*, I vols. The Hague: Martinus Nijhoff.
- Place. (2010). In *Encyclopædia Britannica*. Retrieved November 20, 2010, from Encyclopædia Britannica Online:  
<http://www.britannica.com/bsp/dictionary/query=place>
- Poerbatjaraka, R.M.Ng. 1957. *Kepustakaan Djawa*. Jakarta: Djambatan.
- Pranoto, Tjaroko HP Teguh. 2008. *Spiritualitas Kejawen: Ilmu Kasunyatan Wawasan dan Pemahaman Penghayatan dan Pengamalan*. Cetakan III. Yogyakarta: Kuntul Press.

- Raharja, Gede Mugi. *Hari Raya Nyepi dan Konsep Pempatan Agung*. Artikel dalam Koran Bali Pos yang diunduh pada hari Rabu, 6 April 2011, pk. 01.50 pada <http://67.19.126.214/printnews.php?jenis=article&pid=109>
- Roro, Alessandra Lopez Y. *Siva in Java: The Majestic Great God and the Teacher*. *Ars Orientalis*, Vol. 33 (2003), pp. 180-196. Published: Freer Gallery of Art. The Smithsonian Institution and Departement of the History of Art, University of Michigan. <http://www.jstor.org/stable/4434277>
- Russel, Bertand. 2007. *Sejarah Filsafat Barat: Kaitannya dengan Kondisi Sosio-politik Zaman Kuno Hingga Sekarang*. Cetakan III. Yogyakarta: Pustaka Pelajar.
- Santiko, Hariani. 1986. *Mandala (Kadewaguruan) pada Masyarakat Majapahit*. *Pertemuan Ilmiah Arkeologi*, IV: 110-125
- \_\_\_\_\_. 1986a. *Kehidupan Golongan Resi di Jawa*. *Pertemuan Ilmiah Arkeologi*, IV: 126-139
- \_\_\_\_\_. 1986b. *Tokoh Bhima pada Masa Majapahit Akhir*. *Pertemuan Ilmiah Arkeologi*, IV: 159-178
- \_\_\_\_\_. *Majapahit, Suram Sinarmu*. Jakarta: Kompas. 14 Januari 2009.
- Santosa, Iman Budhi. 2008. *Dunia Batin Orang Jawa*. Yogyakarta: Riak.
- Sedyawati, Edi. 2001. *Tantu Panggelaran Dan Manikmaya: Bandingan Kosmogoni*. Seminar Jawa Kuno, di FIB UI.
- Setyani, Turita Indah. 1988. *Struktural Visi Tantu Panggelaran*. Skripsi Sarjana Sastra. FSUI.
- \_\_\_\_\_. 2009. *Symbolisme Air dalam Teks Tantu Panggelaran*. Makalah yang disajikan pada Waters in South and Southeast Asia: Interaction of Culture and Religion 3<sup>rd</sup> SSEASR Conference, Bali island, Indonesia. Bali, 3-6 Juni 2009.
- \_\_\_\_\_. 2009. *Mitos dan Kekinian: Kajian terhadap Teks Tantu Panggelaran*. Makalah yang disajikan pada *International Conference & Summer School on Indonesian Studies*. Depok, 21-29 Juli 2009.
- \_\_\_\_\_. 2009. *Konsep Kasampurnaning Urip dalam Teks Tantu Panggelaran*. Makalah yang disajikan pada Seminar Internasional Sabdapalon Nayagenggong di PNRI. Jakarta, 6-7 Oktober 2009
- \_\_\_\_\_. 2010. *Konstruksi Perempuan Jawa Zaman Jawa Pertengahan: Kajian Terhadap Teks Tantu Panggelaran*. Makalah yang disajikan pada *Sebumi 3*

(Seminar Dua Tahunan), Fakultas Sains Sosial dan Kemanusiaan, Universitas Kebangsaan Malaysia. Selangor, 12-13 Oktober 2010.

\_\_\_\_\_. 2010. *Meniti Sinkretisme Teks Tantu Panggelaran*. Makalah yang disajikan pada 2nd International Graduate Students Conference on Indonesia, UGM. Yogyakarta, 3-4 November 2010

*Space* In *Encyclopædia Britannica*. Retrieved November 20, 2010, from Encyclopædia Britannica Online:

<http://www.britannica.com/bps/dictionary?query=space>

Susanto, P.S. Hary. 1987. *Mitos Menurut Pemikiran Mircea Eliade*. Yogyakarta: Penerbit Kanisius.

Zimmer, Heinrich. 1953. *Myths and Symbols in Indian Art and Civilization*. Ed. By Joseph Campbell. Washington, D.C.: Bollingen Foundation.

Zoetmulder, P.J. 1983. *Kalangwang, Sastra Jawa Kuno Selayang Pandang*. Jakarta: Djambatan.

Zurbuchen, Mary. 1980. "Weaving The Text" In Old Javanese. Michigan Papers on South and Southeast Asia.